العقلاني

6

يوليو 2016

من أجل ترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

محمد محمود

في نقد الشريعة:
حدّ السَّرِقة

دانيال بالز

الدين كمصدر للفعل
الاجتماعي:
ماكس فيبر



مركز الدراسات النقدية للأديان

العقلاني

مجلة غير دورية تُعنى بترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

ISSN: 2054–5193

تصدر عن مركز الدراسات النقدية للأديان، لندن

المدير المسئول: محمد محمود

المراسلات باسم المركز:

contact@criticalcentre.org

- المواد المنشورة تعبّر عن آراء أصحابها.
- يُشترط في المساهمات التي تصلنا ألا يكون قد سبق نشرها.
- لا تُراجع المجلة بشأن المساهمات التي تصلها من غير طلب منها، ولا تلتزم المجلة بإعادة هذه المساهمات لأصحابها.
- يُسمح بإعادة نشر واقتباس ما يرد في المجلة من مواد بشرط الإشارة للمصدر.

قواعد الكتابة للمجلة

يُرجى مراعاة القواعد التالية عند بعث المواد للمجلة:

1. أن يكون حجم المادة ما بين 4000 و 6000 كلمة وفي حالة تجاوز ذلك لابد من الاتفاق المسبّق مع إدارة التحرير.

2. صفّ المادة إلكترونيا باستخدام برنامج ورد (Word).

3. استخدام الأرقام العربية بدلا من الأرقام الهندية.

4. استخدام علامة اقتباس ثنائية عند اقتباس نص: " ... النص المقتبس ... ".

5. وضع رقم الاقتباس بعد علامة الاقتباس النهائية من غير مسافة وبدون قوسين: " ... النص المقتبس ... "[2] مواصلة النص ...

6. وضع الهوامش والملاحظات المرقّمة في آخر المادة وليس في أسفل كل صفحة منها. توضع الهوامش تحت كلمة **هوامش** (بالخط العريض) وتظهر كعنوان جانبي على اليمين.

7. وضع المراجع وفق الترتيب الآتي:

اسم المؤلف كاملا (من غير لقب علمي مثل دكتور أو بروفيسر)، **عنوان المرجع** (بالخط العريض) (مكان النشر: الناشر، سنة النشر، الطبعة (من الطبعة الثانية فلاحقا))، رقم الصفحة (ص 20 أو ص 20–25).

8. إذا تكرّر المرجع مباشرة يظهر تحت: المرجع نفسه، رقم الصفحة.

9. إذا تكرّر المرجع لاحقا يوضع اسم المؤلف الأخير، ثم **العنوان** بالخط العريض، يتبعه رقم الصفحة.

10. إرفاق تعريف قصير بالمؤلف لا يتجاوز الخمسين كلمة.

العقلاني

العدد 6

يوليو 2016

المحتويات

محمد محمود	في نقد الشريعة: حدّ السَّرِقة	5
دانيال بالز	الدين كمصدر للفعل الاجتماعي: ماكس فيبر	87

العقلاني

العدد 6

يوليو 2016

المساهمون

محمد محمود أكاديمي وباحث سوداني. تشمل اهتماماته البحثية الظاهرة الدينية بتجلياتها النصّية. صدر له عام 2013 كتاب **نبوة محمد: التاريخ والصناعة** عن مركز الدراسات النقدية للأديان.

دانيال بالز (Daniel Pals) أستاذ جامعي أمريكي. يبحث في مجالات التاريخ الأوربي والأمريكي الديني المعاصر، وتاريخ المواجهة بين العلم والدين، وطبيعة التفسير في الدين والتاريخ والعلوم الإنسانية.

محمد محمود

في نقد الشريعة:
حدّ السَّرِقة

إلى كل الذين قُطعت أياديهم وأرجلهم في العالم الإسلامي في ظلّ إحياء قوانين الشريعة وفرضها، وخاصة العشرات الذين تعرّضوا لتنكيل حدّ السَّرِقة في السودان في فترة حُمّى الشريعة ما بين سبتمبر 1983 ومارس 1985.

موضوع هذه الورقة هو عقوبة جريمة السَّرِقة في الشريعة كما نصّ عليها القرآن. وتنقسم الورقة لثلاثة أقسام. ننظر في القسم الأول منها للنظرية التي صاغها الفقهاء عن السَّرِقة وأركان وشروط إقامة حدّها،(*) وننظر في القسم الثاني للحجج التي قدّمها داعيان إسلاميان حديثان لإحياء الحدود ومنها عقوبة قطع يد السارق. أما القسم الثالث فنخصصه للحجج ضد هذه العقوبة.

1

1.1

إن بحث التصوّر الإسلامي للسَّرِقة وعقوبتها يقتضي في تقديرنا أن نبدأ بإلقاء نظرة قصيرة على سياق فترة ما قبل الإسلام وموقف العرب منها والعقوبة التي فُرضت على مرتكبها.

يقول جواد علي عن السَّرِقة وأنماطها والموقف منها:

السارق عند العرب من جاء مستترا إلى حِرْز فأخذ منه ما ليس له، فإن أخذ من ظاهر فهو مختلس ومستلب ومنتهب ومحترس، فإن مَنَع مما في يديه فهو غاصب. والسَّرِقة عيب عند الجاهليين، أما الاستيلاء على مال الغير عنوة، أي باستعمال القوة، فلا يعد سرقة، بل هو اغتصاب وانتهاب إذا كان في داخل القبيلة، أما إذا كان اغتصاب مال شخص من قبيلة أخرى ليس لها حلف ولا جوار ولا عقد مع قبيلة المغتصب، فيعد مغنما ومالا حلالا. ولا يرى المغتصب فيه أي دناءة، بل قد يعدّ ذلك شجاعة وفخرا، لأنه أخذه عن قوة وجدارة، وعلى صاحب الحق أخذ حقه بنفسه، أو بمساعدة أهله أو أبناء عشيرته.[1]

وعن عقوبة السَّرِقة يقول ابن حبيب:

وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى، ويصلبون قاطع الطريق. وقد صلب النعمان بن المنذر رجلا من بني عبد مناف بن دارم، من تميم، كان يقطع الطريق. وقطعت قريش رجالا في الجاهلية في السرق. منهم وابصة بن خالد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، سرق في الجاهلية فقطعت يده. قال هشام: وقطع عوف بن عبيد بن عمر بن مخزوم. وقُطِع مرارا ثم سرق فرجم حتى مات. والخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف. وعبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد

ابـن تيـم، قطـع في سرقـة إبـل. ومـدرك بـن عـوف بـن عبيـد ابـن عمـر بـن مخزوم. ومليـح بـن شريـح بـن الحـارث بـن أسـد ومقيـس بـن قيـس بـن عـدي السـهمي وكانـا سرقـا حُـلى الكعبـة في الجاهليـة ...[2]

وعـلى الأرجـح أن تقريـر ابـن حبيـب أن العـرب كانـوا يقطعـون يـد السـارق اليمنـى ينطـوي عـلى تعميـم شـامل غـير مـبرّر، وربـما لا تكـون كل المعلومـات والأسـماء التـي يذكرهـا دقيقـة وتاريخيـة، إلا أن ذلـك لا يمنـع مـن أن تكـون بعـض حـالات قطـع قـد وقعـت، وأن هـذه الحـالات هـي مـا شـكّل الأسـاس والسـابقة للعقوبـة القرآنيـة — وهـو في نظرنـا افـتراض معقـول عندمـا نضـع في اعتبارنـا أن الإسـلام اعتمـد في الكثـير مـن تشريعاتـه عـلى القوانـين العرفيـة التـي وجدهـا سـائدة في بيئتـه.

2.1

ولكـن لمـاذا اختـار القـرآن عقوبـة قطـع اليـد بـدلا مـن عقوبـة أخـرى أقـل عنفـا وقسـوة؟ لقـد فُرضـت العقوبـة في المدينـة ومحمـد يـرسي دعائـم دولتـه، ولقـد اختطّـت دولـة محمـد منـذ البدايـة سـبيل العنـف والمواجهـة المسـلحة لتفـرض نظامهـا الجديـد وسـلطتها المركزيـة التـي قاومهـا المكيـون وسـائر العـرب. والدولـة بطبيعتهـا تحمـل عنـصر القهـر والعنـف ولكـن العـبرة أيضـا بدرجـة هـذا العنـف وكثافتـه. وفي ميـزان العنـف كانـت دولـة محمـد مـن الـدول ذات العنـف الكثيـف، وكان مـن الطبيعـي أن يطبـع ذلـك نظامهـا العقـابي أيضـا إذ أن عنفهـا لم يكـن موجهـا للخـارج فحسـب وإنـما للداخـل أيضـا.

ولقـد اعتـبرت الشريعـةُ السَّرِقـةَ جريمـة حدّيـة. وعُـرِّف الحـدُّ بأنـه "عبـارة عـن عقوبـة مقـدّرة واجبـة حقّـا لله ... بخـلاف التعزيـر فإنـه ليـس بمقـدّر، قـد يكـون بالـضرب وقـد يكـون بالحبـس وقـد يكـون بغيرهمـا، وبخـلاف القِصـاص فإنـه وإن كان عقوبـة مقـدّرة، لكنـه يجـب حقّـا للعبـد حتـى يجـري فيـه العفـو والصلـح."[3] وهكـذا اسـتند مفهـوم الحـدّ عـلى نظريـة للحـقّ ميّـزت بـين حـقّ إلهـي وحـقّ إنسـاني. وإن

كان الحقّ الإنساني هو حقّ إنساني- إنساني فإن الحقّ الإلهي هو في الواقع حقّ إلهي – إنساني، بمعنى أنه ليس بحقّ مطلق ومستقلّ الوجود وإنما هو حقّ يتطلّب وجود الإنسان. ورغم أن الإله في مفهوم الحدود هو الخصم والحكم إلا أنه يحتاج للعلاقة بالإنسان – الخصم ليصبح له حقّ شرعي.

ولقد ميّز العلماء بين نوعين من السَّرِقة: الكبرى والصغرى. وعنوا بالكبرى قطع الطريق أو البغي أو الحرابة التي يرد ذكرها في الآية التي تقول: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يُقَتَّلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفَوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (5:33، المائدة).

سنقتصر في هذه الورقة على معالجة ما عُرف بالسَّرِقة الصغرى.

3.1

والسَّرِقة الصغرى تُعتبر من الجرائم ذات العقوبة الحدّية التي نصّت عليها الآية التي تقول: "والسارق والسارقة فاقطعوا أَيْدِيَهُما جزاءً بما كَسَبا نَكالا من الله والله عزيز حكيم" (5:38، المائدة). والسؤال الذي يواجهنا على ضوء المادة الإسلامية هو: هل عقوبة قطع يد السارق (وسنقتصر على صيغة المذكر في باقي الورقة للإشارة للأنثى أيضا، وهذا ما درجت عليه كتابات الفقهاء) هي العقوبة التي فرضها محمد منذ البداية في المدينة أم هل تطوّرت من عقوبة أخرى؟ وما يبرّر طرح هذا السؤال هو الحديث الذي يقول فيه جابر بن عبد الله:

> جِيءَ بسارق إلى النبي ... فقال: "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فقُطع، ثم جِيءَ به الثانية، فقال: "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فأُتِيَ به الثالثة، فقال: "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فأُتِيَ به الرابعة، قال:

> "اقتلوه"، قالوا: يا رسول الله، إنما سرق، قال: "اقطعوه"، فأُتِيَ به الخامسة، فقال: "اقتلوه". قال جابر: فانطلقنا به إلى مِرْبَد النَّعَم، فاستلقى على ظهره، ثم كسَّ(*) بيده ورجله، فانصدعت الإبل، ثم حملوا عليه الثانية، ففعل مثل ذلك، ثم حملوا عليه الثالثة، فرميناه بالحجارة، فقتلناه، ثم ألقيناه في بئر، ثم رمينا عليه الحجارة.[4]

ولقد أنكر النَّسائي (ت 303/ 915) هذا الحديث وحكم عليه بأنه ليس بصحيح.[5] إلا أنه أورد صيغة أخرى للحديث تفرّد بها ويرويها الحارث بن حاطب وباختلاف أن الرجل يفقد يده ورجله في عهد محمد ويفقد طرفيه الآخرين ثم يُقتل في عهد أبي بكر الذي يقول: "كان رسول الله ... أعلم بهذا حين قال: 'اقتلوه'".[6] ولقد أورد الحاكم (ت 405/ 1014) هذا الحديث وقال إنه حديث صحيح الإسناد.[7] وفي معالجته لهذا الحديث تأرجح أحمد بن محمد الطحاوي (ت 321/ 933) بين احتمال حدوث تطوّر وتغيّر في تشريع عقوبة السَّرِقة وبين أن تكون جريمة هذا الرجل ليست أصلا السَّرِقة وإن كان ذلك خافيا على الصحابة، فكتب قائلا: "يحتمل أنه كان هذا في الابتداء فقد كان في الحدود تغليظا في الابتداء، ألا ترى أنه [أي محمدا] قطع الأيدي والأرجل من العُرَنِيين وسمل أعينهم ثم أُنتسخ ذلك باستقرار الحدود.[8] وقيل كان ذلك الرجل مرتدّا ... فقد عرف رسول الله ... بطريق الوحي وجوب القتل عليه ولما خاف أن يظنّ ظانّ أن موجب السَّرِقة القتل أمر بقطعه حتى تبين لهم ذلك في المرة الخامسة فأمر بقتله، فلما كان مستوجبا للقتل يباح قطع الأعضاء منه ..."[9] إن حكم النَّسائي على هذا الحديث بأنه غير صحيح حكم سليم في تقديرنا فقصة هذا الرجل الذي يظل يسرِق حتى بعد فقدان يديه ورجليه قصة من

---

* كلمة غير واضحة المعنى ولعلها مصحّفة.

المستبعد أن تكون حقيقية، والأرجح أن الفقهاء الذين أرادوا التمثيل لموقف فقهي معيّن (سنتعرض له أدناه) هم الذين وضعوا الحديث. والاحتمال الأكبر في تقديرنا أن محمدا ومنذ فترة مبكّرة في المدينة ميّز بين السَّرِقة العادية وبين سرقة كسرقة العُرَنيين ارتبطت بالخروج الكامل على سلطته. وهكذا أصبحت السَّرِقة العادية "سرقة صغرى" عقوبتها القطع وارتبطت سرقة مثل سرقة العُرنيين بمفهوم الحرابة أو البغي أو قطع الطريق وأصبحت "سرقة كبرى". بيد أنه وفي حالة السَّرِقة الكبرى فإن "تغليظ الابتداء" الذي يتحدّث عنه الطحاوي لم يختفِ اختفاءً تاما من القرآن وإنما استقرّ طرف منه في غلاظة العقوبة التي سنّتها الآية 5:33 (المائدة) أو آية الحرابة التي اقتبسناها أعلاه.

4.1

وعندما نحلّل آية السَّرِقة الصغرى فإننا نرى أنها لا تنصّ على العقوبة كـ "جزاء" على فِعْل السَّرِقة فحسب وإنما تبسط أيضا ركنا هاما من أركان فلسفة العقاب في الشريعة تعبّر عنه ضمنيا كلمة "نَكال". وإن كان مدلول كلمة "جزاء" يركّز على "العقاب في نفسه" أو العقاب المباشر (بألمه الآني المباشر) فإن مدلول كلمة "نكال" يتخطّى ذلك ليؤكد على الطبيعة الردعية للعقوبة. وهذا الارتباط اللصيق بين النَّكال والردع يتّضح اتضاحا لا لبس فيه في موضعين آخرين في القرآن. ففي سورة البقرة يخاطب القرآن اليهود قائلا: "ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قِرَدة خاسئين * فجعلناها نَكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين" (2: 65-66). فما تصفه الآية من عقاب إلهي لليهود بمسخهم هو "نَكال" لا يقع فحسب كجزاء على اعتدائهم في السبت أو "كعقاب في نفسه" (ما تشير له الآية بتعبير "لما بين يديها") وإنما هو أيضا ردع وزجر مستقبلي – ما تشير له الآية بتعبير "وما خلفها" والتعبير الأصرح "وموعظة للمتقين". وهذا الربط الصريح بين عنصر النَّكال وعنصر الموعظة أو العبرة نجده أيضا في سورة النازعات التي تقول عن مصير فرعون: "فأخذه اللهُ نَكال

الآخرة والأولى * إن في ذلك لَعِبرةً لِمن يخشى" (79: 25-26).[10]

وقد عبّرت مادةُ الحديث عن فكرة هذا الزجر الردعي في الحديث المنسوب لفَضالة بن عُبيد والذي يقول فيه: "أُتيَ رسولُ الله ... بسارق فقُطعت يَدُه، ثم أمر بها، فعُلِّقت في عُنُقه."[11] وربما لم يفعل محمد ذلك،[12] إلا أن تاريخية الحدث ليست هي مناط الأمر هنا وإنما المناط هو التأكيد على أن قطعَ يد السارق جزاءٌ عقابي يتعدّى غرضُه الردعي الفردَ الجاني ليشمل مجموع المجتمع، وهي فكرة قصد الحديث توكيدها توكيدا حيّا عبر هذه الصورة المستبشعة ليحمل كلُّ مسلم في خياله صورة يده وهي تتدلّى من عنقه.

وفي حالة الجاني فإن المقياس على فعالية العقوبة ونجاحها على المستوى الردعي يتحقّق عندما "يتوب". ونجد أوضح وأبسط تعبير عن هذه الفكرة في حديث يرويه أبو هريرة قائلا: "[إن] رسول الله ... أُتيَ بسارق سرق شملة، فقالوا: يا رسول الله إن هذا قد سرق، فقال رسول الله ... "ما أخاله سرق." قال السارق: بلى يا رسول الله، فقال رسول الله ... "اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه،(*) ثم ائتوني به." فقُطع، فأُتيَ به، فقال: تب إلى الله عز وجل. قال: تبت إلى الله، قال: تاب الله عليك."[13] وهكذا فإن العقوبة وقدرتها الردعية تبلغ منتهاها في هذا الحديث الذي يقدّم لنا السارق "المثالي" إذ أنه ليس بسارق عادي وإنما هو سارق لا يُعْوِزه الوازعُ الأخلاقي فيصرّ على التزام جانب الصدق عندما يفتح له محمدٌ بابَ النجاة، وعلاوة على ذلك فهو سارق لا يُعْوِزه الوازعُ الديني فيتوب في الحال عندما يطلب منه محمد ذلك. وعندما يعلن له محمد أن الله قد تاب عليه فإن هذا بمثابة إعلان أن العقوبة قد أوصلت السارق (الذي كفّر عن سيئته وتطهّر) إلى نقطة التوازن والتصالح مع المجتمع.

---

* الحسم هو كَيُّ العِرْق بالنار لينقطع الدم.

5.1

وعند تحليل الآية يتّضح لنا أنها ذات صياغة عامة ومجملة وتنطوي على إبهام ولا تفي بالمتطلبات الأولية للعملية التشريعية التي تقتضي تعريف الجريمة وتحديد أركانها وشروطها، وهذا ما لا نجده في الآية. وفي واقع الأمر وعلى مستوى صياغة الآية نفسها فإننا نجد قراءة بديلة لصدرها غير القراءة العثمانية (نسبة للمصحف العثماني) السائدة، وهي قراءة عبد الله بن مسعود التي تقول: "والسارقون والسارقات فاقطعوا أيْمانَهُما". [14] ونرى في هذه القراءة معالجة فورية لمشكلتين من الممكن أن تثيرهما الصياغة العثمانية. فالسَّرِقة ربما تقوم بها العصابة من الناس وليس الواحد وهكذا فإن تعبير "السارقون والسارقات" أكثر دقة وملاءمة. وإبهام الصياغة بشأن اليد التي تُقطع يزول في قراءة ابن مسعود التي تخصّصها باليمنى، وهو ما أجمع عليه الفقهاء من غير أن يجدوا سندا واضحا وصريحا له في الآية العثمانية.

إلا أن الآية وحتى بقراءة ابن مسعود لا تجيب بالطبع على كل الأسئلة الملحّة التي واجهت الفقهاء وهم يصارعون معضلة السَّرِقة. وهكذا انطلقوا من الآية على عموميتها لأفق أفسح وهو أفق الأحاديث المنسوبة لمحمد ثم أضافوا أفقا أكثر انفساحا هو أفق اجتهاداتهم التي انبنت على تكوينهم وأمزجتهم وميولهم النفسية واعتقاداتهم الظنية وخياراتهم المنهجية والمصالح الاجتماعية التي انحازوا لها (والأفق الأخير هو أفق مصدرَيْ الإجماع والقياس في علم أصول الفقه واللذين يأتيان بعد القرآن والسنة).

لا شك أن الفقهاء بوجه عام لمسوا شدّة عقوبات الحدود وقسوتها وحرصوا وهم يقيمون مشروعهم الفقهي على التخفيف من هذه الشدّة والقسوة. ووجد الفقهاء ضالتهم (أو لعلهم صنعوها) في حديث مُرْسَل(*) عن عمر بن عبد العزيز يقول: "ادرؤا الحدود بالشُّبُهات." [15]

---

* الحديث المرسل هو الحديث الذي سقط من سنده الصحابي.

وهي قاعدة عبّر أوضح تعبير عنها حديث عائشة الذي تقول فيه إن محمدا قال: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلُّوا سبيله فإن الإمام أن يُخطىء في العفو خيرٌ من أن يخطىء في العقوبة."[16] ولقد ضعّف البعضُ هذا الحديث، إلا أن العبرة ليست في صحة الحديث بقدرما هي في حسن القاعدة التي يعبّر عنها وملاءمتها لأغراض المشروع الفقهي الذي انصرف جهده للتخفيف من غُلْواء العقوبة. وتبلغ هذه النزعة التخفيفية قمّتها عندما ينظر الفقيه لمادة حديث تحكي عن إقامة الحدّ إلا أنه يركّز على إبراز ما كان من الممكن أن يؤدّي لتعطيل الحدّ، وهكذا نجد السَّرَخْسي مثلا في تعليقه على حديث أبي هريرة الذي اقتبسناه أعلاه ومحاولة محمد إيجاد مخرج للسارق يقول مستنبطا "وفيه دليل على أن الإمام مندوب إلى الاحتيال لدرء الحدّ وتلقين المقرّ الرجوع."[17]

وفي إطار هذه النظرية العامة لدرء الحدود بالشبهات كان من الطبيعي للفقهاء وهم يواجهون عقوبة القطع ذات الطبيعة "النهائية" (إذ أن القطع، كما لاحظ السَّرَخْسي، عقاب "لو وقع فيه الغلط لا يمكن تداركه وتلافيه"[18]) أن يلجأوا لكل الإجراءات التي وسعتهم للحدّ من تطبيقها وحصرها في أضيق نطاق. واعتمدت هذه الإجراءات على تعريف السَّرِقة وتحديد أركانها وشروطها.

6.1

ولقد عُرّفت السَّرِقة بأنها "أخذُ المال على وجه الخِفْية والاستتار"[19] وهو التعريف الذي لخّص الحدّ الأدنى للاتفاق الفقهي. وارتكاز التعريف على عنصر الخِفْية والاستتار أخرج في الحال أنواعا أخرى من السَّرِقة مثل الاختلاس والنهب وخيانة الأمانة والغَصْب والنبش والنشل من حَيْز السَّرِقة الحدّية وأنقذ مرتكبيها من عقوبة القطع (وإن برزت الخلافات بشأن بعض الحالات التي اعتبرها البعض موجبة للقطع). والاختلاس اختطاف الشيء أو سلبه بمخاتلة وبسرعة وجهرة، والنهب أخذ الشيء قهرا وجهرا وفي

الحالتين ينعدم عنصر الخِفْية والاستتار؛ أما في حالة خيانة الأمانة فالأمر يتعلّق بإنكار شخص أُؤتمن على عارية أو وديعة(*) استلامه لها أو ادعائه ضياعها، وهي حالة ينعدم فيها شرط الحِرْز الذي سنتعرض له أدناه. ولقد اجتمع تحريم القطع في حالة كل من هذه السرقات في حديث يقول: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطعٌ."[20] أما في حالة النشل، والذي ترتبط فيه مهارة السارق وخفة يده بيقظة المسروق، فقد ثارت شُبْهَة عدم اكتمال الأخذ من الحِرْز مما حدا ببعض الفقهاء للقول بعدم القطع. وفي حالة النبش، وهو نبش القبر وسرقة كفن الميت، فقد ذهب جمهور المالكية والشافعية والحنابلة والاثنا عشرية والقاضي أبو يوسف (ت 182/ 798) من الحنفية (والذي عادة ما ينزِع للتشدّد) لاعتبار النبّاش سارقا يجب قطعه واستندوا في ذلك على حديث يقول: "من حرق حرقناه، ومن غرّق غرّقناه، ومن نبش قطعناه."[21] أما أبو حنيفة (ت 150/ 767) وصاحبه محمد الشيباني (ت 189/ 805) فقد ذهبا إلى أنه لا يُقطع لأن القبر ليس بحِرْز (وخلافُ الفقهاء هذا عكس خلافا أقدم يعود لعهد الصحابة إذ ذهب عمر وعائشة وابن مسعود وابن الزبير إلى قطعه بينما عارض ابن عباس القطع).[22]

والملاحظ في التعريف الفقهي للسَّرِقة الحدّية أنه تعريف "كيفي" بمعنى أنه يعرّفها بناءً على الكيفية التي تتمّ بها وهو تعريف ينطلق من إيحاء الكلمة المرتبط بحاستَيْ النظر والسمع، فمسارقة النظر ترتبط باهتبال الغفلة واستراق السمع يرتبط بالاختفاء.[23] وكما رأينا أعلاه فإن التعريف وفي هذا الحدّ الأولي أدّى وظيفة هامة وهي استبعاد أنواع أخرى من السَّرِقة وإخراجها من دائرة القطع. وبما

---

* العارية هي الشيء المُعار (المُستلف) الذي يستطيع المستعير أن ينتفع به من غير عِوَض للمعير. أما الوديعة فهي المال المُودع عند شخص، والإيداعُ توكيلٌ في حفظ الوديعة تبرعا واستلامُ الوديعة حفظٌ لها بغير تصرّف فيها.

أن فِعْل السَّرِقة يتطلّب توافر عناصر ثلاثة أساسية لا يقوم بدونها وهي السارق والمسروق منه والمال المسروق فإن الفقهاء اعتبروا هذه العناصر أركانا لا بد من توفّر شروط معينة فيها لتكتمل عناصر حكم السَّرِقة.

7.1

دعنا ننظر لهذه الأركان على ضوء النظرية الفقهية بشيء من التفصيل. ودعنا نبدأ بركن المال أو المتاع المسروق لأنه بمثابة الرابطة التي تربط السارق والمسروق منه، فالمال المسروق هو بغية السارق والركن المادي الذي يستند عليه فِعْله، وهو موضوع الخصومة والصراع عندما يقف كل من السارق والمسروق منه أمام القاضي.

اشترط الفقهاء ثلاثة شروط ليصبح المال المسروق موضوعا للخصومة من الممكن أن يؤدي لقطع يد السارق وهي أن يكون مالا متقوِّما (ذا قيمة)،(*) وأن يبلغ حدّا أدنى أطلقوا عليه اسم النِّصاب، وأن يأخذه السارق من حِرْز أو مكان معدّ لحفظ المال وتحصينه.

ومفهوم المال المتقوِّم لا ينفصل عن مفهوم النِّصاب من حيث أن قيمة هذا المال ليست مطلقة وإنما نسبية بمعنى أن المال لا يُعدّ متقوِّما إن لم يبلغ قيمة معينة، وعندها يكتسب خاصية النِّصاب التي تجعله في قيمته الحكمية معادلا ليد السارق. وصاحب هذا المال المتقوِّم يتحمّل مسئولية إحرازه وإلا فإنه يصبح من الناحية الحكمية في حكم المال السائب أو المتروك.

وما نلاحظه في المفهوم الفقهي للمال أن طبيعة المال كشيء ومتاع لا تعني أنه لا يشمل الإنسان. فالمجتمع الإسلامي كان مجتمعا عبوديا عكست بنيته القانونية واقعا كان المُستعبَد فيه "مالا". وهكذا ذهب

---

* هذا هو التعبير الذي يستخدمه الحنفية أما باقي المدارس السنية الثلاثة فتستخدم تعبير "المال المحترم شرعا"، بينما تستخدم المدرسة الظاهرية تعبير "مال له قيمة".

الفقهاء إلى أن السارق إن سرق حرّا صغيرا فلا قطع عليه، إلا أنه يُقطع إن سرق مُستعبَدا صغيرا وذلك لأن الحرّ ليس بمال بينما أن المُستعبَد مال.[24] وفي حالة الصبي الحرّ ثارت مشكلة: ماذا لو كان عليه حُلي كثيرة؟ رأى جمهور الفقهاء أن الحُلي تابعة للصبي وأن حكم التابع هو حكم الأصل. إلا أن أبا يوسف خالف هذا الحكم وشاء أن يتأوّل الموقف في هذه الحالة كأخذٍ للحُلي وحكم على السارق بالقطع "لأن قيمة الحُلي نصاب كامل لو سرقه وحده يلزمه القطع فكذا مع الصبي ولأن المقصود الحُلي دون الصبي."[25] أما في حالة المُستعبَد الكبير فإننا نجد مثلا أن مالك بن أنس (ت 179/ 795)، على اقتناعه بأن المُستعبَد مال، ميّز بين المُستعبَد الأعجمي و المُستعبَد الفصيح، فذهب إلى أن سارق الأعجمي يُقطع بينما أن سارق الفصيح لا يُقطع.[26] وقال ابن رشد (ت 595/ 1198) في تعليل ذلك أن جهل الأول "وعجومته وقلة مبرزه" تجعله "في حكم البهيمة أو أدنى مرتبة منه" بخلاف المُستعبَد الفصيح الذي "لا تتأتى سرقته"،[27] أو كما شرح ابن حزم (ت 456/ 1064): "وأما من سرق العبد الذي يفهم فإنما أسقط عنه القطع من أسقطه لأنه لولا أنه أطاعه ما أمكنه سرقته إياه"[28] — وهكذا وجد الفقهاء شُبْهَة أستطاعوا أن يدرأوا الحدّ بموجبها.

ونظرية القيمة التي طوّرها الفقه الإسلامي تعتمد من ناحية على ثنائية بسيطة هي ثنائية الإباحة والتحريم بمعناها الشرعي، وتعتمد من ناحية أخرى على القيمة المادية للأشياء أو القيمة التي تجعلها مالا. فعلى مستوى ثنائية الإباحة والتحريم فإن التحريم يُفْقِد الشيءَ قيمتَه، وهكذا إن سرق السارقُ الخمر أو الخنزير أو الميتة أو آلات اللهو أو الصليب أو الصنم أو الكتب المحرّمة فإنه يكون قد سرق أشياء لا قيمة لها ولا يُقطع. إلا أن حكم الشريعة هذا حكم ذاتي يتعلق باعتباراتها وهذه الأشياء لا تفقد قيمتها الموضوعية والمادية خارج نطاق الشريعة، وهذا ما انتبه له بعض الفقهاء فذهب عطاء بن أبي

رباح (ت 114/ 732) مثلا إلى أن "سارق خمر الذِّمِّي يُقطع وإن كان مسلما لأنه مال لهم أشبه ما لو سرق دراهمهم".[29] وذهب الشافعي (ت 204/ 820) إلى أن من سرق صليبا من ذهب أو فضة يُقطع.[30] وقام منطقه في هذه الحالة على فهم مادي للقيمة، فلو كان الصليب من خشب مثلا فمن الممكن للسارق أن يكسره وتصبح قيمته دون النصاب، أما في حالة صليب الذهب أو الفضة فإنه وحسبما يلاحظ ابن قُدامة "لو كُسر ... بكل وجه لم تنقص قيمته عن النصاب ... "[31]

ولم يقتصر الفقهاء على الإباحة كشرط عام في الأشياء التي حرصوا على حمايتها من فِعْل السَّرِقة وإنما حرصوا أيضا على اشتراط ثلاثة شروط مادية ضيّقت من دائرة الأشياء التي تؤدي سرقتها للقطع. وهكذا اشترطوا أن يكون الشيء غير تافه. والشيء التافه هو الذي يتوفّر بكثرة تجعله غير عزيز لدى الناس، مثل التراب أو القصب. واشترطوا أن يكون الشيء مما لا يسرع له الفساد كاللبن والفواكه الرطبة واللحم ومما يمكن ادخاره كالفواكه الجافة، واستندوا في وضع هذا الشرط على حديث يقول "لا قطع في ثَمَر ولا كَثَر(*)".[32] واشترطوا أيضا أن يكون الشيء غير مباح الأصل، وإباحة الأصل تتعلّق بالأشياء التافهة أو الأشياء التي يشترك فيها الناس ويعبّر عنها أشهر تعبير الحديث الذي يقول: "المسلمون شركاءُ في ثلاث: في الكلأ والماء والنار".[33] إلا أن مبدأ إباحة الأصل هذا لم يُطبّق على أشياء يعتبرها الناس ذات قيمة خاصة ويحرزونها مثل الذهب والفضة والحجارة الكريمة.[34]

وقد ثارت مشكلة تتعلق بشيء ذي قيمة فريدة للمسلم وهو المصحف، وهي قيمة لم تمنع اللصوص من سرقته. ورأى الحنفية أنه لا يجب القطع على من يسرِق المصحف وذهبت حجتهم إلى أن فِعْل السَّرِقة في هذه الحالة يمكن تأويله بأنه لغرض القراءة والنظر فيه، وأن المكتوب في المصحف لا يمكن تقييمه ماليا وأن حفظه هو

---

* طَلْع النخل.

حفظ لهذا المكتوب وليس حفظا لغلافه الجلدي وأوراقه وحِلْيته وأن هذه في واقع الأمر توابع لا اعتبار لها.[35] إلا أن أبا يوسف اختلف مع أصحاب مذهبه وقال إن سارق المصحف يجب أن يُقطع لأن المصحف مال متقوِّم، وهو قول اتفق فيه مع المالكية والشافعية والحنابلة. وبعض الحنابلة رأوا عدم القطع وإن اختلفوا في حالة المصحف المحلّى بحِلية فوافق بعضهم أبا حنيفة وقالوا بعدم القطع وقال بعضهم بوجوب القطع إن بلغت الحِلية النصاب.[36] ورغم أن كلام الفقهاء يركّز على المصحف إلا أن موضوع النقاش الحقيقي هو كل الكتب سواء كانت الكتب التي يعتبرونها محترمة شرعا أو التي لا يعتبرونها محترمة شرعا (مثل كتب السحر والزندقة)، إذ أن كل الكتب وبصرف النظر عما هو مكتوب فيها ذات قيمة مادية، وهكذا فإن أحكامهم عن المصحف تمتدّ في واقع الأمر لباقي الكتب.

8.1

نأتي الآن للشرط الثاني وهو شرط النِّصاب. وكما أشرنا أعلاه فإن النِّصاب حسب النظرية الفقهية هو الحد الأدنى الذي يستوجب القطع ويُعتبر ما دونه تافها. دعنا ننظر للنِّصاب على ضوء أربع مسائل: قيمته (النقدية)، ووقت تحديد هذه القيمة، وزاوية تحديدها، وعلم السارق بقيمة المسروق.

رغم أن النِّصاب ركن من أركان إقامة حدّ السَّرِقة إلا أن الفقهاء عجزوا عن الاتفاق على قيمته النقدية. ومسألة قيمة النِّصاب من أكثر المسائل التي أربكت الفقهاء وأثارت النزاع بينهم. فآية السَّرِقة ليس فيها ذكر لنصاب مما جعل بعض الفقهاء يذهبون إلى رفض الشرط من أساسه. وهكذا رفضه الحسن البصري (ت 110/ 728) وقال بأن القطع يجب أن يقع في قليل المسروق وكثيره. ولقد قال بهذا الرأي أيضا الخوارج وبعض المتكلمين. وعلاوة على استناد من دافعوا عن هذا الرأى على عموم آية السَّرِقة فقد استندوا أيضا على حديث يقول: "لعن الله السارق يسرِق البيضة فتُقطع يدُه،

ويسرِق الحبل فتُقطع يدُه""،[37] وعلى ما رُوِيَ عن فِعْل محمد وقالوا:

لم يصحّ عن رسول الله ... خبر بأن ذلك في خاصّ من السرّاق. قالوا: والأخبار فيما قطع فيه رسول الله ... مضطربة مختلفة، ولم يروِ عنه أحد أنه أُتِيَ بسارق درهم فخلّى عنه، وإنما رووا عنه أنه قطع في مِجَنّ [تُرْس] قيمته ثلاثة دراهم، قالوا: وممكن أن يكون لو أُتِيَ بسارق ما قيمته دانقٌ أن يُقطع. قالوا: وقد قطع الزبير في دِرْهم.[38]

ولقد ردّ الشافعي على هذه الحجة بالحجة التي استند عليها موقف جمهور الفقهاء قائلا: " ... فقلت لبعض الناس: قد احتجّ هؤلاء بما يرى من ظاهر القرآن، فما الحجة عليهم؟ قال: إذا وجدت لرسول الله ... سنة، كانت سنة رسول الله ... دليلا على معنى ما أراد الله تعالى، قلنا: هذا كما وصفت، والسنة الثابتة عن رسول الله ... أن القطع في ربع دينار فصاعدا.""[39] وحجة الشافعي لا تنال في واقع الأمر من حجة المعارضين الذين كانوا يتّبعون سنة محمد أيضا، وإن فعلوا ذلك بمنطق مختلف لم يرَ في قيمة المِجَنّ المذكور في الحديث أكثر من القيمة المحدّدة لذلك المِجَنّ بعينه، وهي قيمة يصبح تعميمُها وتثبيتُها كنصاب في رأيهم محضَ قرار اعتباطي. إلا أن الخلاف في جوهره كان خلافا بين أصحاب نزعة ضيقة متشدّدة أرادوا إطلاق الآية وأصحاب نظرة منفتحة مرنة أرادوا تقييدها وحصرها في الحدود الدنيا من التطبيق.

وكما قلنا فإن الفقهاء الذين اشترطوا النِّصاب لم يتفقوا على قيمته. والمدرستان الكبريان اللتان شكّلتا الرأي الفقهي كانتا مدرسة الحجاز ومدرسة العراق.

ولقد ذهب فقهاء مدرسة الحجاز، وعلى رأسها مالك والشافعي، أن القطع في ثلاثة دراهم من الفضة وربع دينار من الذهب. واستندت هذه المدرسة على حديث مِجَنّ الثلاثة دراهم الذي قطع فيه محمد، كما استندوا على حديث لعائشة تقول فيه: "تُقطع اليد

في ربع دينار فصاعدا".[40] وكان لابد لهذه المدرسة من حسم مسألة أساس التقويم: هل هو الدرهم المسكوك من الفضة أم الدينار المسكوك من الذهب، وخاصة أن قيمة الصرف ربما تتذبذب فيعادل ربع الدينار درهمين ونصفا في وقت من الأوقات؟ وذهب الشافعي أن "الأصل في تقويم الأشياء هو الربع دينار، وهو الأصل أيضا للدراهم فلا يقطع عنده في الثلاثة دراهم إلا أن تساوي ربع دينار."[41] أما مالك فقد روى عنه البعض "أنه ينظر في تقويم العروض إلى الغالب في نقود أهل البلد، فإذا كان الغالب الدراهم قومت بالدراهم، وإن كان الغالب الدنانير قومت بالربع دينار ... "[42]

وذهب فقهاء مدرسة العراق إلى أن النِّصاب المستوجب للقطع هو عشرة دراهم. ولقد استند أبوحنيفة وغالب فقهاء العراق على حديث ابن عباس الذي يقول: "قطع رسول الله ... يد رجل في مِجَنّ قيمته دينار أو عشرة دراهم".[43] إلا أن آراء مخالفة ظهرت بينهم إذ "قال جماعةٌ، منهم ابن أبي ليلى وابن شُبْرُمَة: لا تقطع اليد في أقل من خمسة دراهم، وقد قيل: في أربعة دراهم، وقال عثمان البَتِّي: في درهمين."[44] وكانت مشكلة التقويم أسهل في حالة مدرسة العراق لأن الوحدة التي اعتمدوا عليها في القياس كانت الدرهم الذي قاسوا عليه كل شيء حتى الذهب، وسايروا العرف في اشتراطهم الدرهم المضروب (أو المسكوك)[45] واعتبارهم لوزن سبعة مثاقيل "لأنه هو المتعارف في عامة البلاد."[46]

رغم اختلاف الفقهاء حول قيمة النِّصاب إلا أن غرض مشروعهم كان واضحا وهو الاتفاق على قيمة موحّدة وثابتة يستند عليها حكم القطع. وإن كان عجزُ الفقهاء عن الاتفاق على قيمة ثابتة للنِّصاب مشكلة ذات طبيعة داخلية وذاتية تخصّ مجتمع الفقهاء فلقد واجهتهم أيضا مشكلة خارجية موضوعية زعزعت فكرة القيمة الثابتة. إن مجتمع الدولة الإسلامية الذي نشأ فيه الفقه كان مجتمعا تجاريا يخضع لقوانين العرض والطلب والأسعار فيه لم تكن

مستقرّة وإنما من الممكن أن تتغيّر من وقت لآخر أو تختلف من مكان لآخر. وأدرك الفقهاء في ظلّ هذا الواقع عدم استقرار مفهوم القيمة وأنه عندما تقع سرقة فإن هناك في واقع الأمر قيمتين: قيمة المسروق وقت السَّرِقة وقيمته وقت المحاكمة (بُعْد الزمان) أو قيمته في البلد الذي وقعت فيه السَّرِقة وقيمته في بلد آخر قُبِض فيه على السارق (بُعْد المكان).

وعالجت النظرية الفقهية هذا التغيّر في القيمة كنقصان في المسروق، وهو نقصان لا يخلو أن يكون في عين المسروق (بأن يتلف أو يصيبه عيب) أو في سعره. واتفق الفقهاء أن نقصان العين لا يدرأ الحدّ لأن العبرة بكمال النِّصاب وقت السَّرِقة وليس وقت القطع. إما في حالة نقصان السعر فقد وقع خلاف. رأى الفقيه الشافعي أبو الحسن الكَرْخي (ت 340/ 951) ألّا قطع إن نقص السعر لأن هذا النقصان يُورث شُبْهَة تلقي بظلّها على تقدير السعر في لحظة السَّرِقة نفسها. أما الشافعي فلم يعتبر إلا سعر لحظة السَّرِقة عندما كان المسروق محرزا وذهب بالتالي لوجوب القطع. وهو رأي وافقه عليه محمد الشيباني.[47]

وفيما يتعلّق باختلاف المكان فقد ذهب الكَرْخي نفس المذهب وقال بإنه إن سرق السارق في بلد وأُلقي عليه القبض في بلد آخر فلابد من تساوي قيمة المسروق في البلدين لإقامة الحدّ.[48]

وأثار شرطُ النِّصاب مسألةَ السَّرِقة الجماعية وحكم القطع فيها. ولقد رأت كل المذاهب باستثناء الحنابلة أنه لا قطع في حالة السَّرِقة الجماعية ما لم تبلغ حصة كل سارق من الجماعة النِّصاب. أما الحنابلة فقد رأوا أن الاعتبار الحاسم الذي يقوم عليه الحدّ هو قيمة النِّصاب ولذا فإن الجماعة تستوي مع الواحد، وقاسوا ذلك على العقوبة في حالة القِصاص حيث تستوي الجماعة والواحد.[49]

9.1

وبالنسبة للمسألة الثالثة وهي زاوية تقييم النِّصاب فإن الفقهاء أدركوا أنه ربما تكون هناك أكثر من زاوية في تقييم قيمة المسروق،

وأنـه مـن الطبيعـي أن ينشـأ في بعـض الحـالات خـلاف بـين المقيِّمـين على القيمـة. وكان اتفـاق الجمهـور أن يؤخـذ في هـذه الحالـة بالقيمـة الأقـل التـي تـدرأ الحـدّ. وبنـوا حكمهـم هـذا عـلى خـبر عـن عمـر وكيـف أنـه أمـر بقطـع يـدِ سـارقِ ثـوبٍ قيمتُـه عـشرة دراهـم، فمـرّ بـه عثـمان وقـال لـه إن قيمـة الثـوب لا تسـاوي إلا ثمانيـة، فلـم يُقـم عمـر الحـدّ.[50]

10.1

وتتعلّـق المسـألة الرابعـة بعلـم السـارق بقيمـة المتـاع الـذي يسرقـه. فلـو سرق السـارق مثـلا ثوبـا صُرّت فيـه عـشرة دراهـم هـل يكفي هـذا لقطعه؟ رأت طائفـة مـن الفقهـاء أنـه لابـد مـن النظـر في حـال الثـوب — فـإن كان خِرْقـة مـن نـوع تلـك الخِرَق التـي تُـصرّ فيهـا الدراهـم عـادة فإنـه يُقطـع لأن مقصـوده هـو أخـذ مـا فيهـا. أمـا إن كان ثوبـا مـن نـوع الثيـاب التـي تُسـتخدم فـإن مقصـوده هـو الثـوب وليـس الدراهـم المـصرورة فيـه، وفي هـذه الحالـة فإنـه لا يُقطـع إلا إذا كانـت قيمـة الثـوب نفسـه تسـاوي نصابـا. ولقـد لحـق هـذا الـرأي تفصيـلٌ يقـول إن السـارق لـو كان يعلـم بوجـود الدراهـم في هـذا الثـوب فإنـه يُقطـع وإن كان لا يعلـم فإنـه لا يُقطـع. إلا أن بعـض الفقهـاء اختلفـوا مـع هـذا الموقـف برُمَّتـه وقالـوا إن العلـم بالمسروق ليـس شرطـا لوجـوب القطـع.[51]

ورغـم أن مالـكا اتفـق مـع الموقـف الـذي يذهـب إلى أن جهـل السـارق لا يعفيـه مـن القطـع إلا أنـه وضـع اعتبـار العـرف فقـال إن سرق خشـبة أو عصـا وفيهـا ذهـب وفضـة فإنـه لا يُقطـع لأنـه ليـس مـن المتعـارف أن يوضـع الذهـب والفضـة في جـوف الخشـبة أو العصـا، ويُنظـر في هـذه الحالـة في قيمـة الخشـبة أو العصـا لإقامـة الحـدّ وليـس قيمـة الذهـب والفضـة.[52]

11.1

الـشرط الثالـث في المـال المـسروق هـو شرط الحِـرْز. وأسـاس هـذا الـشرط هـو الحديـث الـذي يقـول: "لا تُقطـع اليـد في ثمـر معلّـق فـإذا

ضمّـه الجريـن قُطعـت في ثمـن المِجَـنّ، ولا تُقطـع في حَريسـة الجبـل(*) فـإذا آوى المُـراح قُطعـت في ثمـن المِجَـنّ"".[53] وشـذّ ابـن حـزم الظاهـري عـن إجمـاع الفقهـاء ورفـض شرط الحِـرْز قائـلا إن السَّرِقـة فِعْـل اكتسـابي يسـتوجب قطـع يـد كل مـن يكتسـبه سـواء كانـت سرقتـه مـن حِـرْز أو مـن غـير حِـرْز.[54]

وينقسـم الحِـرْز في النظريـة الفقهيـة إلى نوعـين: حِـرْز بنفسـه وحِـرْز بغـيره، والاثنـان يشـملهما مفهـوم الحِـرْز التـام الـذي تسـتوجب السَّرِقـة منـه القطـع. ومـا يميـز الحِرْزيـن هـو عنـصر الإذن: فالحِـرْز بنفسـه هـو مـكان حفـظ المـال الـذي يُمنـع الدخـولُ فيـه إلا بـإذن، بينـما أن الحِـرْز بغـيره مـكانٌ مـن الممكـن أن يكـون عامـا ولا يُمنـع أحـدٌ مـن دخولـه إلا أن المـال فيـه يكـون محـروزا بحـارس أو حافـظ. والشـاهد عـلى الحِـرْز بغـيره حديـثٌ يُـروى عـن صَفْـوان بـن أُمَيّـة أنـه

> طـاف بالبيـت، فصـلّى، ثـم لـفّ رِداءً لـه مـن بُـرْدٍ، فوضعـه تحـت رأسـه، فنـام، فأتـاه لـصٌّ، فاسـتلّه مـن تحـت رأسـه، فأخـذه، فأتـى بـه النبـيَّ ... فقـال: إن هـذا سرق رِدائـي، فقـال لـه النبـي ... أسرقـت رِداء هـذا، قـال: نعـم؛ قـال: اذهبـا بـه فاقطعـا يـده. قـال صفـوان: مـا كنـت أريـد أن تقطـع يـده في رِدائـي، فقـال لـه: فلـو مـا كان قبـل هـذا.[55]

وعـلاوة عـلى ذلـك ميّـز بعـض الفقهـاء تمييـزا وظيفيـا بـين حِـرْز نـوع وحِـرْز مِثْـل، وهـو تمييـز قـاد لموقفـين: موقـفٌ ذهـب إلى إن كلّ مـا كان حِـرْزا لنـوع فهـو حِـرْز للأنـواع كلهـا، وبـذا فـإن مـن سرق لؤلـؤة مـن أصطبـل يُقطـع، وموقـفٌ ذهـب إلى أن حِـرْز كل شيء معتـبر بحِـرْز مثلـه، ولـذا لا يُعتـبر الأصطبـل حِـرْزا للؤلـؤة.[56]

---

* الجَرِيـن (وجمعـه جُـرُن) هـو موضـع تجفيـف التمـر. والحَرِيسـة أي أن لهـا مـا يحرسـها ويحفظهـا، ويقـال للشـاة التـي يدركهـا الليـل قبـل أن تصـل إلى مُراحِهـا حَرِيسـة.

وتحليل مفهوم الحِرْز في النظرية الفقهية يكشف عن مفهومين: مفهوم مادي يشترط حدودا ملموسة للمُحْرَز مثل أن يكون داخل مبنى أو صندوق (ويرتبط عموما بالفضاء الحضري والعُمران)[57] ومفهوم حُكْمي ينظر للحِرْز كحيز يصنعه العرف الذي تعارف عليه الناس حتى إن لم تتوفر جدران وأغْلاق وأوعية (ويرتبط عموما بالفضاء البدوي والصحراء، علاوة على الحارس في الفضاء الحضري).[58] ورغم أن مفهوم الحِرْز يتعلّق أساسا بالمكان، إلا أننا نرى تمديدا زمانيا له، كما يتضح من معالجة الفقهاء للسَّرِقة بين وقتين مختلفين هما الليل والنهار. يقول السَّرَخْسي بصدد ذلك: "ولو كابر [السارق] إنسانا ليلا حتى أخذ متاعه ليلا فعليه القطع ... لأن ... الغوث بالليل قلّ ما يلحق صاحب البيت ... أما إذا كابره في المِصْر [المركز الحضري] نهارا حتى أخذ منه ماله فإنه لا يلزمه القطع استحسانا لأن الغوث في المِصْر بالنهار يلحقه عادة ..."[59] وهكذا وحسب هذه النظرة يصبح الليل "حِرْزا زمانيا" يختلف حكم السَّرِقة فيه عن حكمها نهارا.

وعنصر الإذن الذي أشرنا له أعلاه يؤدي لاختلال الحِرْز في الحال. ونرى التعبير الصريح عن ذلك المبدأ في خبر يُروى عن مُستعبَد سرق في زمن عمر ونقرأ عن ذلك أن "عبد الله بن عمرو ابن الحضرمي جاء بغلام له إلى عمر بن الخطاب، فقال له: اقطع يد غلامي هذا فإنه سرق. فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق مرآة لامرأتي ثمنها ستون درهما. فقال عمر: أرْسِله، فليس عليه قطع، خادمكم سرق متاعكم."[60] وقد أصبح حكم عمر هذا أساسا لإجماع الفقهاء على اختلال الحِرْز بالإذن في أوضاع مختلفة منها سرقة الضيف من مضيفه.

ولقد تحرّكت النظرية الفقهية في معالجتها لمسألة الحِرْز عبر فضاءين هما الفضاء الداخلي أو فضاء الحِرْز (بحدوده المادية والحكمية) والفضاء الخارجي، ولم تهمل التوقف عند ما يمكن أن نسميه خطّ

التماسّ بين هذين الفضاءين. ومن الواضح أن السارق وحتى تكتمل جنايته لابد أن يدخل فضاء الحِرْز دخولا حسيا — ما يسميه الفقهاء بهَتْك الحِرْز. ولكن ماذا إن سرق من غير أن يهتِك الحِرْز؟ فالسارق ربما ينقُب البيت ويُدْخِل يدَه ويأخذ المتاع من غير أن يدخل الحِرْز. هذه السَّرِقة وبهذه الصفة قد تمّت فيما أطلقنا عليه خطّ التماسّ بين الفضاء الداخلي والفضاء الخارجي. ولقد رأى فيها علي بن أبي طالب سرقة خارج فضاء الحِرْز وأطلق على السارق اسم ''اللصّ الظريف'' وقال إنه لا يُقطع. ورفض أبو يوسف هذا الحكم وقال إنه يُقطع لأنه سرق وأن غرضه الحقيقي لم يكن دخول الحِرْز وإنما سرقة المتاع، وقاس المسألة على إدخال اليد في الجواليق(*) وسرقة المتاع منها حيث يُقطع السارق. ولم يقبل السَّرَخْسي حجة أبي يوسف وأكّد على ضرورة هتك الحِرْز كشرط للقطع، وقال إن القياس على سرقة المتاع من الجواليق خاطىء لأن الدخول فيها غير ممكن وهتكها يتأتّى بإدخال اليد.[61]

وفي مثال آخر نرى خطّ التماسّ يلعب نفس الدور الذي يدرأ الحدّ رغم أن السارق يهتك الحِرْز. والسارق في هذا المثال يأخذ المتاع من داخل الحِرْز ويناوله لصاحب له على الباب، وهي حالة تعفي الاثنين من القطع حسب رأي السَّرَخْسي، ويعلِّل ذلك قائلا: ''لأن الذي وقف خارج البيت لم يدخل الحِرْز والآخر لم يُخرج المال، ألا ترى أنه خرج من الحِرْز وليس معه في يده مال حقيقة ولا حكما إذ المال في يد الآخذ منه، فلا يقطع واحد منهما.''[62] وفي مثال ثالث نقرأ عن السارق يسرِق أبواب المسجد، وهو مثال كما نرى لا يهتك فيه السارقُ الحِرْزَ ولا يسرِق منه وإنما يسرِق من حيز خطّ التماسّ، وهو ظرفٌ يدرأ في حكم البعض القطعَ لعدم الإحراز.[63]

ومن الخلافات التي نشأت بين الفقهاء ما تعلّق بلحظة تمام السَّرِقة إذ رأى الحنفية مثلا أن السارق إن دخل الحِرْز وأخذ المتاع

---

* الجُوالات أو الزكائب، ومفردها الجُوالق (فارسية).

ولكن قُبض عليه قبل خروجه فإنه لا يُقطع لأن السَّرِقة لم تتم. إلا أن الشافعي اختلف مع هذا الرأي ورأى أن السَّرِقة أصبحت تامة في لحظة أخذ المتاع ولذا فإن السارق يجب أن يُقطع.[64] وما نلاحظه هنا أن تحديد اللحظة في هذا المثال لا ينفصل عن تصوّر دور الفضاءين الداخلي والخارجي، إذ أن الحنفية يرون أن خروج السارق من فضاء الحِرْز ودخوله في الفضاء الخارجي شرط لتمام السَّرِقة، بينما أن الشافعي يرى أن السَّرِقة من الممكن أن تعتبر تامة داخل فضاء الحِرْز ولا علاقة لها بالفضاء الخارجي.

وناقش الفقهاء احتمالا آخر يتعلّق بقدرة السارق على تغيير طبيعة المسروق وهو في الحِرْز قبل خروجه للفضاء الخارجي. فما الذي يحدث مثلا إن ذبح الشاة قبل إخراجها؟ ذهب الحنفية إلى أنه لا يُقطع لأن الشاة صارت لحما واللحم مما يسرع إليه الفساد، وبالتالي ليس عليه حدّ.[65] أما مالك فقد نظر للّحم نظرة مختلفة إذ اعتبره سلعة قابلة للبيع وذهب إلى أن قيمته لو بلغت ربع دينار فصاعدا فإن السارق يُقطع.[66] والسارق من الممكن أيضا أن يستهلك المسروق قبل خروجه من الحِرْز مثل أن يأكل الطعام أو يأخذ دهنا قيمته ثلاثة دراهم فيستهلكه كليةً بأن يدهن رأسه ولحيته وهو في الحِرْز. وعندما سئل مالك عن ذلك قال إنه لا يقطع آكل الطعام، أما في حالة من استهلك الدهن فقد أجهد خياله وأتى باحتمال يؤدّي لفقدان السارق ليده إذ قال: "إن كان ما خرج به في رأسه ولحيته من الدهن إن سُلِتَ [أُخرج باليد] بلغ ربع دينار فيُقطع وإلا لم يُقطع".[67] وهناك احتمال آخر للتصرف في المتاع يجعله مفقودا وغير مفقود في نفس الوقت وذلك بأن يبتلع دينارا وهو في الحِرْز ثم يخرج. وقد رأى فقهاء الحنفية أنه "لا يُقطع ولا يُنتظر تغوّطه بل يُضمن مثله لانه استهلكه وهو سبب الضمان [الغرامة] للحال".[68] أما فقهاء المالكية فقد قالوا إن عليه القطع "لأنه شيء خرج به، وهو شيء يخرج به ويأخذه".[69] ورغم أن الفقهاء يعلمون بوجود الدينار

في مَعِدة السارق إلا أن الحنفية رأوا أن القطع لا يجب طالما أنهم لا يرون عين المسروق أمامهم (علاوة على أنهم ليسوا حريصين على الانتظار ليروا) وكل ما يطلبونه هو تعويض المالك بدينار مثله، أما المالكية فقد اكتفوا بمعرفتهم بأن الدينار في بطن السارق وهذا في رأيهم يجعل السَّرِقة مكتملة الأركان ومستحقة للقطع.

والحِرْز في بعض الحالات من الممكن أن يكون فاعلا أو غير فاعل. وأفضل ما يوضح ذلك مثال الدار حيث ذهبت طائفة من الفقهاء أن من سرق منها ووضع المتاع في صحنها ولم يُخرجه فإنه لا يُقطع لأنها كلها تُعتبر حِرْزا واحدا. إلا أن الأمر يختلف إن كان بالدار مقاصير وسرق السارق من مقصورة ووضع المتاع في صحن الدار، فهو يُقطع في هذه الحالة لأن كل مقصورة في الدار تُعدّ حِرْزا منفصلا.[70]

وكما رأينا في أغلب الأمثلة أعلاه فإن العلاقة بين الفضاء الداخلي والخارجي عنصر أساسي في المجادلات الفقهية. ومن الأمثلة المباشرة على هذه العلاقة مثال السارق الذي يرمي المتاع إلى الطريق ثم يخرج ويأخذه. ولقد ذهب السَّرَخْسي أنه يُقطع، إلا أن فقيها حنفيا بارزا آخر هو زُفَر بن الهذيل (ت158/ 775) ذهب إلى أنه لا يُقطع "لأنه خرج من الحِرْز ولا مال في يده ... "[71] وتعطينا المادة الفقهية أمثلة أخرى على الإخراج تنطوي على قدر أكبر من التعقيد وذلك بتوسّل السارق بوسيلة مما يبعد فِعْله عن الإخراج المباشر كما هو الحال في المثال السابق حيث يلقي بالمتاع للخارج. وهكذا نقرأ عن مثال حَمْل المتاع على ظهر دابة يسوقها حتى يخرجها، ومثال رمي المتاع في نهر جارٍ لو كان في البيت مثل هذا النهر.[72] ولعل من أكثر الأمثلة تعبيرا عن انطلاق خيال الفقهاء وهم يصطنعون هذه الافتراضات ويقتلونها نقاشا مثال السارق الذي يعلّق المتاع على طائر فيطير الطائر بالمتاع إلى منزله.[73]

واعتبار القصد هام لتحديد طبيعة الفضاء الذي تتم فيه السَّرِقة

وعـما إن كان مـن الممكـن أن يكتسـب صفـة الحِـرْز. وهكـذا إن سرق شـاة مـن مرعاهـا فإنـه لا يُقطـع لأن المقصـود مـن تركهـا في المرعـي هـو الرعي وليـس الإحـراز.[74] وينطبـق نفـس الأمـر عـلى قِطـار الإبـل(*) الـذي إن سرق السـارق منـه بعـيرا أو حَمْـلا لا يُقطـع، فسـائق القِطـار أو قائـده أو راكبـه "يقصِـدون قطـع المسـافة ونقـل الأمتعـة دون الحفـظ ... "[75] إلا أن قِطـار الإبـل لا يلبـث أن يكتسـب صفـة الحِـرْز حالمـا يصبـح لـه حـارس. والمفارقـة في مثـال قِطـار الإبـل أن السـارق إن سرق حَمْـلا مـن الأحمـال أو جولقـا فإنـه لا يُقطـع، إمـا إن شـقّ هـذا الحَمْـل أو الجولـق وأخـذ منـه فإنـه يُقطـع لأن المقصـود بالحَمْـل أو الجولـق هـو الحفـظ والإحـراز.[76] وهكـذا ورغـم أن الدائـرة الكبـيرة التـي يمثلهـا القِطـار ليسـت بمُحـرزة في غيـاب الحـارس، إلا أنـه توجـد داخلهـا دائـرة صغـيرة مُحـرزة بنفسـها.

وواجـه الفقهـاء حالتـين خاصتـين مرتبطتـين بمسـألة الحِـرْز وهمـا حالـة الطـرّار(**) أو النشّـال وحالـة النبّـاش الـذي يـسِرق أكفـان الموتـى ليبيعهـا.

واعتـبر الفقهـاءُ الطـرَّ ليـس سرِقـة فحسـب وإنـما مبالغـة في السَّرِقـة – فبينـما أن السـارق العـادي يغالـب عـين ضحيتـه في حـال نومـه وغفلتـه فـإن الطـرّار يغالـب عـين ضحيتـه في حـال صحـوه وانتباهـه وهـو أمـر يسـتدعي درجـة عاليـة مـن المهـارة والحـذق. وعـادة مـا كان النـاس يَـصُرُّون دراهمهـم في صُرّة تكـون عـلى ظاهـر كُـمّ الجلبـاب أو في باطـن الكُـمّ، وعـادة مـا كان النشّـال ينشُـل إمـا بقطـع الـصُّرّة أو بحـلّ رِباطهـا. ولقـد أجمـع الفقهـاء مـن أهـل المدينـة أن الطـرّار يُقطـع وأنـه لا قطـع إلا فيـما بلغـت قيمتـه ربـع دينـار فصاعـدا.[77] وفي حكمـه عـلى النشّـال اعتـبر أبـو حنيفـة الكُـمّ حِـرْزا وميّـز بالتـالي بـين نوعـين مـن الأخـذ: أن يأخـذ بنشـل صُرّة خارجـة مـن الكُـمّ أو أن يأخـذ بإدخـال يـده في الكُـمّ. واعتـبر الحالـة الأولى حالـة سرقـة لا تسـتوجب القطـع، أمـا الحالـة الثانيـة

---

* قَطْر الإبل هو تقريبها إلى بعضها البعض على نَسَق.

** من طرّ الثوب بمعنى شقّه.

فاعتبرها هتكا للحِرْز يستوجب القطع. واختلف أبو يوسف مع رأي إمامه واستحسن القطع في الحالتين.[78]

أما في حالة النبّاش الذي يُخْرِج من القبر كفنا قيمته ثلاثة دراهم فقد نشأ رأي فقهي عام مثّله فقهاء بارزون من بينهم مالك والشافعي اعتبر النبّاش سارقا يجب قطعه. وقد استند أصحاب هذا الرأي على الأثر والخبر بأن عائشة قالت: "سارق أمواتنا كسارق أحيائنا"، وبأن عبد الله بن الزبير قطع نبّاشا.[79] وعارض أبو حنيفة هذا الرأي وذهب إلى أن النبّاش لا قطع عليه لأن القبر ليس بحِرْز، فالحِرْز ما يوضع فيه المتاع لحفظه والكفن لا يوضع في القبر بسبب ذلك، وعلاوة على ذلك فإن الكفن لا مالك له لأن الميت كفّ عن أن يملِك ولأن الكفن ليس أهلا لأن يُورث.[80]

وعلى ضوء ما رأينا أعلاه نرى كيف أن النظرية الفقهية للسَّرِقة وضعت أساسها بناءً على عنصرين وفعلين. أما العنصران فهما الخِفْية التي تستلزم بدورها عدم علم ورضى المسروق منه وعنصر الحِرْز. أما الفعلان فهما فِعْل إخراج السارق للمتاع من الحِرْز وما يترتب على ذلك من فِعْل نقل حيازته له.

12.1

دعنا ننظر الآن لهذا السارق وما اشترطته النظرية الفقهية في حالته. عندما نظر الفقهاء في أمر السارق اشترطوا توافر خمسة شروط لإقامة الحدّ عليه وهي التكليف، والقصد الجنائي، وعدم الاضطرار، وعدم وجود علاقة قرابة بينه وبين المسروق منه، وعدم وجود شُبْهَة بأن له استحقاقا في المال. وعندما نحلّل هذه الشروط فإننا نجد أن الثلاثة الأولى ذات طبيعة ذاتية تتعلق بالسارق نفسه، وأن الشرطين الرابع والخامس موضوعيان يتعلق الأول منهما بعلاقته بالمسروق منه أو الموضوع غير المباشر لجنايته والثاني بالمال المسروق أو الموضوع المباشر لجنايته.

وبما أن التكليف الشرعي (من عبادات ومسئوليات شرعية) يقوم

على البلوغ والعقل (وهو ما لخّصه الحديث الذي يقول ''رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقِل''[81] فقد كان طبيعيا أن يشترط الفقهاء أن يكون السارق بالغا وعاقلا. وهكذا فإن المجنون والصبي لا يُحدّان. ولو سرقت جماعة فيها مجنون وصبي فإن هذا يدرأ الحدّ عنها حسب قول أبي حنيفة وزُفَر. إلا أن أبا يوسف خصّص المسألة وذهب إلى أنه لو تولّى المجنون والصبي إخراج المتاع فإن هذا يدرأ الحدّ عن الجماعة، ولكن لو تولّى ذلك غيرهما فإنهم يُقطعون جميعا عدا المجنون والصبي. وقد كانت حجة أبي يوسف أن فِعْل الإخراج من الحِرْز هو الأصل في السَّرِقة وأن الإعانة على الإخراج فِعْلٌ تابع وأن الحدّ يقع على من أتى بالفعل الأصلي. أما حجة أبي حنيفة وزُفَر فهي أن فِعْل السَّرِقة فِعْلٌ واحد حصل ممن يجب عليه القطع وممن لا يجب عليه القطع مما يترتب عليه في هذه الحالة أنه لا يجب القطع على أحد.[82] ومن الضروري أن نضع في اعتبارنا أن إعفاء المجنون لم يكن تاما إذ ميّز الفقهاء بين حالة الجنون وحالة الإفاقة من الجنون، وقالوا إن سرق في الحالة الأولى لا يُقطع وإن سرق في الحالة الثانية يُقطع.[83] وفي حالة الصبي فقد فصّل فقهاء الشيعة الإمامية وقالوا: ''يُعفى الصبي أول مرة، فإن سرق ثانيا أُدِّب، فإن عاد ثالثا حُكَّت أنامله(*) حتى تدمى، فإن سرق رابعا قُطعت أنامله، فإن سرق خامسا قُطع كما يُقطع البالغ.''[84]

وفي شروط السارق ثارت مسألة الحرية وعما إن كان الرقيق يُقطع. وقد ذهب ابن عباس أن الرقيق لا يُقطع وأن الحرية من شروط القطع. واستند منطقه على القياس على عقوبة الرجم في الزنا التي أجمع الفقهاء (باستثناء أبي ثور البغدادي الشافعي (ت 246/ 860)) على عدم إقامتها على الرقيق إذ أن عقوبته أو عقوبتها على النصف

(*) الأنامل جمع أنْمُلة وهي المَفْصِل الأعلى الذي فيه الظفر من الإصبع، والأنامل هي رؤوس الأصابع.

مــن عقوبــة الحــرّ أو الحــرّة حسب آيـة ســورة النســاء التــي تقــول: "فعليهِــنّ نصــفُ مـا عــلى المحصنـات مــن العــذاب" (25:4). وبـما أن القطــع مثـل الرجــم لا يقبـل التنصيـف فإنــه لا يجـب في حالــة الرقيــق. ولقــد رفـض جمهــور الفقهــاء رأي ابــن عبــاس هــذا وأجمعــوا عــلى أن قطــع الســارق واجــب مطلقــا في حــقّ الحــرّ والرقيــق.[85]

ويبــدو أن الموقــف الخــلافي في هــذه المســألة لم يســتقرّ إلا بعــد فــترة. ويظهــر ذلــك جليـا في الخـبر المــروي عــن الخــلاف بـين عبـد الله بــن عمــر وســعيد بــن العــاص. وحســب الخـبر فــإن مسـتعبَدا لعبــد الله بــن عمــر "سرق وهــو آبــق [هــارب]. فأرســل بــه عبــد الله بــن عمــر إلى ســعيد بــن العــاص، وهــو أمـير المدينــة، ليقطــع يــده. فأبــى ســعيد أن يقطــع يــده. وقــال: لا تُقطــع يــدُ الآبــق الســارق إذا سرق. فقــال لــه عبــد الله بــن عمــر: في أي كتــاب الله وجــدتَ هــذا؟ ثــم أمــر بــه عبــد الله بــن عمــر، فقُطعــت يــده."[86] ولــو قبلنــا صحــة هــذا الخــبر فمــن المعقــول أن نفــترض أن موقــف ســعيد بــن العــاص اســتند عــلى دليــل، وليــس مــن المســتبعد أن يكــون قــد استشــار بعــض علــماء المدينــة. ورغــم رفــض عبــد الله بــن عمــر لحكــم ســعيد بــن العــاص واســتهانته بســلطته بــأن تحــوّل مــن خصــم لحكــم وقطــع يــد المُســتعبَد الآبــق،[87] إلا أنــه يبــدو أن أثــر الدليــل الــذي اســتند عليــه ســعيد بــن العــاص ظــلّ باقيــا إذ نقــرأ في خــبر آخــر أن زُريــق بــن حكيــم أخــذ مُســتعبَدا آبقــا قــد سرق وأشــكل عليــه أمــره، فكتــب إلى عمــر بــن عبــد العزيــز، وكان واليــا حينهــا، يســأله ويقــول إنــه كان قــد ســمع أن الآبــق إذا سرق لم تُقطــع يــده. وكتــب إليــه عمــر بــن عبــد العزيــز ينقُــض كتابــه ويأمــره بقطــع يــده إن بلغــت سرقتــه ربــع دينــار فصاعــدا.[88] ورغــم أن هذيــن الخبريــن يتعلّقــان بحالــة خاصــة هــي حالــة المُســتعبَد الآبــق إلا أنهــما ربــما يعكســان في واقــع الأمــر إشــكالا أكــبر هــو إشــكال قطــع يــد الرقيــق الــذي يطرحــه فقــه ابــن عبــاس.

وفقــه ابــن عبــاس أكثــر انســجاما في مراعاتــه لمصلحــة مالــك المُســتعبَد التــي ســتتضرّر بإتــلاف يــده، تلــك المصلحــة التــي لم تغــب عــن وعــي

فقيه مثل عامر الشعبي (ت 103/ 721) الذي أفتى بأنه لا يجوز أن يعترف المُستعبَد على نفسه بالسَّرِقة،[89] أو سائر الفقهاء عندما اشترطوا مثلا الحرية لأداء صلاة الجمعة باعتبارها لا تجب على المُستعبَد لانشغاله بخدمة سيده. واتخذ هذا الفقه الذي لا يريد أن يتلف المُستعبَد أكثر مظاهره عملية في الحديث النبوي الذي يقول: "إذا سرق العبدُ فَبِعْهُ ولو بنَشٍ(*)"،[90] وهكذا فالحديث لا يتحدّث عن قطع المُستعبَد وإنما عن التخلّص منه. إلا أن أغلب الفقهاء عندما وازنوا بين منفعة الحفاظ على السلامة العضوية للمُستعبَد وضرورة إرعاب وتخويف مجموع طبقة العبيد لكبحهم والتحكّم فيهم قرروا الانحياز لإجراء القطع باعتباره الإجراء الأكثر فعالية وردعا (ويوازيه الإرعاب والتخويف الذي يبثّه الحديث النبوي الذي يحذّرهم من التمرد على السيد والهروب منه قائلا لهم: "أيّما عبدٍ أبَق من مواليه فقد كفر حتى يرجِع إليهم").[91] وبقدرما كان الفقهاء متشدّدين في موقفهم من سرقة الرقيق من سيده كانوا متساهلين في موقفهم من سرقة السيد من رقيقه، وهكذا قالوا إن المولى لو سرق من مال المُستعبَد المكاتَب(**) فإنه لا يُقطع وبرّروا ذلك بأن له حقّا فيما يكسب رقيقه.[92]

والشرط الثاني الذي اشترطه الفقهاء هو ضرورة توفّر القصد الجنائي عندما يسرِق السارق. ويعني هذا أول ما يعني إدراك السارق

---

* النَّشّ نصف أوقية أي عشرون درهما، والمراد ولو بنصف الثمن أو ثمن بخس.

** المُستعبَد المكاتَب هو الذي يدخل في مكاتبة أو اتفاق مع سيده لشراء حريته مقابل دفع مبلغ معين يدفعه مُنَجَّما (أي على أقساط). والمكاتبة تتيح للمُستعبَد بعضا من الوقت للكسب المستقل الذي يتيح له الوفاء بأقساطه. ومن الواضح أن الفقهاء لم يأبهوا بمصالح المُستعبَد وحرصه على التعجيل بحريته إذ أن سرقة مولاه ستؤدي في الغالب لتأخيره في تسديد أقساطه وبالتالي إطالة عبوديته.

أن فِعْله محرّم وإلا فلا حدّ عليه. ولقد استخلص الفقهاء قاعدة أن الحدّ ليس إلا على من عَلِمَهُ من خبر عن مُستعبَدة ثيِّب أعجمية لا تفقه حَبِلَت في عهد عمر. وعندما استشار عمرُ عثمانَ قال له إنها وكأنها لا تعلم الحدّ وأن الحدّ ليس إلا على من عَلِمَهُ، ولم يُقِمْ عمرُ عليها حدّ الرجم. وأصبحت هذه بمثابة السابقة التي استند عليها حكم الفقهاء أنه لا يُقام الحدّ إلا على من عَلِمَهُ.[93] واشترط الفقهاء أيضا أن السارق لابد أن يكون مختارا في فِعْله وليس مكرها إذ أن الإكراه شُبْهَة تدرأ الحدّ. وعلاوة على ذلك لابد أن يعلم السارق أن المتاع الذي يسرِقه مملوك لغيره، وأنه يقوم بسرقته من غير علم ورضا مالك المتاع وبقصد امتلاكه.

وأجمع الفقهاء أن المحتاج إذا سرق ما يأكله فإنه لا يُقطع، وقاسوا ذلك على آية سورة البقرة التي تقول: "فمن اُضْطُرَّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم" (2:173). وأستدلّ الفقهاء أيضا بما يدعم القياس بحديث يقول: "لا قطع في زمن مجاعة".[94] ودعموا ذلك بخبر عن عمر وحكمه في قضية غِلمان [رقيق] حاطِب بن أبي بَلْتَعة. وحسب الخبر فإن هؤلاء الغِلمان سرقوا ناقة ونحروها واعترفوا بما فعلوا، وأصدر عمر قرارا بقطعهم إلا أنه ما لبث أن تراجع عن قراره عندما تبيّن له أن حاطب كان يجيعهم وفرض عليه دفع غرامة الناقة.[95] ولقد جعل الفقهاء مبدأ الاضطرار والضرورة مبدأ عاما ينطبق على مواقف أخرى ورأوا مثلا أنه "لا قطع على المرأة إذا منعها الزوج قدر كفايتها أو كفاية ولدها، فأخذت من ماله، سواء أخذت قدر ذلك أو أكثر منه ... ولا على الضيف إذا مُنِع قِراه،(*) فأخذ أيضا من مال المضيف ..."[96]

وما مرّ بنا في الفقرة السابقة عن سرقة المرأة من زوجها عندما تضطرها الحاجة يرتبط أيضا بشرط آخر هام وعام وضعه الفقهاء وهو أن الحدّ يدرأه وجود قرابة بين السارق والمسروق منه. وهذه

---

* قِرَى الضيف: ما يُقدّم للضيف من طعام.

القرابـة إمـا أن تكـون قرابـة رأسـية أو أفقيـة. والقرابـة الرأسـية إمـا أن تكـون قرابـة الأصـل مـن الفـرع (الأب مـن الابـن مثـلا) أو قرابـة الفـرع مـن الأصـل (الابـن مـن الأب مثـلا). أمـا القرابـة الأفقيـة فتشـمل سـائر القرابـات (الأخ، الأخـت، العـم ... إلـخ)، وتدخـل في دائرتهـا علاقـة الـزواج. وقـد أجمـع الفقهـاء أن الأب لـو سرق مـن الابـن فـلا حـدّ عليه، واسـتندوا في ذلـك عـلى حديـث يحكـي أن رجـلا جـاء لمحمـد وقـال لـه: "إن أبي اجتـاح مـالي"، فقـال لـه: "أنـت ومالُـك لأبيـك"، وأضـاف "إن أولادكـم مـن أطيـب كسـبكم، فكلـوا مـن أموالهـم".[97] وهـذه الحصانـة تمتـدّ لسرقـة الجماعـة، فلـو اشـترك شـخصٌ أجنبـي مـع الأب في السَّرِقـة فإنـه لا يُقطـع لشُـبْهَة الدخـول لبيـت الابـن بـإذن أو المباسـطة بالدخـول.

أمـا في حالـة سرقـة الابـن مـن الأب فـإن جمهـور الفقهـاء أجمعـوا أنـه لا يُقطـع، إلا أن مالـكا خالفهـم ورأى وجـوب القطـع واسـتند في ذلـك عـلى قيـاس الحالـة عـلى زنـا الابـن بجاريـة أبيـه حيـث يُقـام الحـدّ عليـه.[98] وفي حالـة القرابـة الأفقيـة أجمـع جمهـور الفقهـاء أن العلاقـة لا تـدرأ الحـدّ، وهكـذا حكمـوا بقطـع اليـد إن سرق الأخ مـن أخيـه مثـلا. وخالـف الحنفيـة هـذا الإجمـاع وميّـزوا بـين فئتـين مـن الأقـارب: فئـة ذوي الرِّحْـم المُحَـرَّم كالأخ والأخـت وفئـة مـن هـم ليسـوا بـذي رِحْـم مُحَـرَّم كابـن الخالـة أو بنـت الخالـة، وذهبـوا إلى أن السَّرِقـة مـن الفئـة الأولى لا تسـتوجب القطـع لأنهـم عـادة مـا يدخلـون عـلى بعضهـم البعـض ممـا يـؤدي لاختـلال الحِـرْز، بينـما أن السَّرِقـة مـن الفئـة الثانيـة تسـتوجب القطـع لأنهـم لا يدخلـون عـلى بعضهـم البعـض ممـا يجعـل بيوتهـم محـروزة.

وثـارت أيضـا مسـألة السَّرِقـة بـين الزوجـين، وذهـب جمهـور الفقهـاء أنـه لا قطـع عـلى أي منهـما لـو سرق مـن مـال الآخـر سـواء تمّـت السَّرِقـة في البيـت الـذي يسـكنان فيـه أو مـن بيـت آخـر لأنهـما يدخـلان عـلى بعضهـما وينتفعـان بـمال بعضهـما. وذهـب الشـافعي أنـه لا قطـع في سرقـة أي منهـما في البيـت الـذي همـا فيـه إلا أن السَّرِقـة مـن بيـت

آخر تستوجب القطع.[99] وقول الشافعي هذا ينطبق في الغالب على الزوجة لأن الزوج من الممكن أن يكون متزوجا أكثر من زوجة وبالتالي يكون له أكثر من بيت.

13.1

نأتي الآن للركن الأخير المتعلق بالسارق وهو ألا يكون له في المتاع المسروق مِلك أو شُبْهَة مِلْك. ولقد رأينا أعلاه أن الوالد لا يُقطع بسرقة مال ابنه لاعتبار القرابة، وينضاف لهذا عنصر شُبْهَة المِلْك. وإن قامت شراكة بين السارق والمسروق منه وسرق من المال المشترك فإنه لا يُقطع لحقّه فيه. ولا يُقطع السارق من بيت المال إن كان مسلما "لأن له فيه شِرْكة أو شُبْهَة شِرْكة، فإنّ مالَ بيتِ المالِ مالُ المسلمين وهو أحدهم فإنه إذا احتاج يثبت له الحق فيه بقدر حاجته". [100] والحديث الذي يُستدلّ به على ذلك هو حديث ابن عباس الذي يقول فيه إن "عبدا من رقيق الخُمس[*] سرق من الخُمس فرُفع ذلك إلى النبي ... فلم يقطعه وقال: مالُ الله عزّ وجلّ سرق بعضُه بعضا". [101] ويُحكى خبرٌ قريب من ذلك عن رجل سرق من المغنم وأُتِيَ به لعلي بن أبي طالب فدرأ عنه الحدّ وقال إن له فيه نصيبا.[102] وهذا الموقف الفقهي يُعدّ تطويرا وتجاوزا للمفهوم التقليدي للمِلْكية إذ أنه نظر للمال في بيت المال أو مال المغانم كمالٍ لا مالكَ متعينا له وغدت مِلكيته بالتالي مِلكية جماعية أو مشتركة. إلا أن هذا الموقف عارضه مالك وفقهاء آخرون لم يستثنوا السارق من بيت المال وقالوا إنه يُقطع لظاهر الكتاب.[103]

14.1

أما الركن الثاني للسَّرِقة، أي المسروق منه، فقد اشترط الفقهاء أن

---

* الخُمس هو نسبة الغنائم التي كانت تؤول لمحمد وله فيها حقّ التصرف التام، وكانت تشمل المسترقّين الذين كانوا يُسمون رقيق الخُمس.

يكـون صاحـب يـد صحيحـة وعنـوا بها يـد المِلـك، بمعنـى أن يكـون ممتلـكا للـمال (وتمتـد يـد المِلـك لأمـين المالـك أو مـن ينـوب عنـه)، أو يـد الأمانـة (كيـد مـن أُودع لديـه مـال أو يـد مـن اسـتعار مـالا)، أو يـد الضـمان (كيـد مـن رُهِـن لديـه مـال). وعندمـا نتمعـن ضروب اليـد الصحيحـة هـذه فإننـا نجـد أن كلا مـن يـد الأمانـة ويـد الضـمان ترتبطـان وثيقـا بيـد المِلْـك وأن إحْرازهمـا للـمال كإحْرازهـا وتعـودان في نهايـة الأمـر بالمنفعـة عليهـا. والسَّرِقـة مـن هـذه اليـد الصحيحـة تسـتوجب القطـع.[104] ومقابـل هـذه اليـد الصحيحـة هنـاك اليـد غـير الصحيحـة التـي لا تسـتوجب السَّرِقـةُ مـن صاحـب مِلْكهـا القطـعَ، فـلا يجـب القطـع مثـلا عـلى السـارق مـن السـارق لأن "يـد السـارق ليسـت بيـد صحيحـة، إذ ليسـت يـد مِلْـك، ولا يـد أمانـة، ولا يـد ضـمان، فـكان الأخـذ منـه كالأخـذ مـن الطريـق".[105] إلا أن فقهـاء المالكيـة قالـوا بقطـع صاحـب اليـد غـير الصحيحـة، فـإن سرق سـارقٌ مـن سـارقٍ ثـم سرق منـه سـارقٌ وهكـذا فإنهـم يُقطعـون جميعـا "ولـو كانـوا سـبعين [سـارقا]".[106]

واشـترط جمهـور الفقهـاء أيضـا حضـور المـسروق منـه والمطالبـة بالسَّرِقـة لأن الخصومـة شرط لظهورهـا، إلا أن مالـكا لم يشـترط ذلـك لعمـوم الآيـة.[107]

والـشرط الآخـر الـذي اشـترطه الفقهـاء هـو أن يكـون المـسروق منـه معصـوم المـال، وهـو شرط عـام ينطبـق عـلى كل مسـلم. وهـذا الـشرط اسـتند في واقـع الأمـر عـلى أرضيـة النظريـة السياسـية الإسـلامية التـي قسّـمت العـالم تقسـيما ثنائيـا عامـا لـدار إسـلام أو عـدل ودار كفـر أو حـرب أو بغـي. وحسـب الواقـع السـياسي للدولـة الإسـلامية فـإن وضـع الكافـر في نظـر الشريعـة خضـع لتقسـيمين أساسـيين همـا الحـربي والذِّمِّـي ويتوسّـطهما الحـربي المسـتأمَن. فبينـما أن الحـربي هـو مـن يقيـم خـارج دار الإسـلام أو في دار الحـرب ولا يخضـع للشريعـة، فـإن الذِّمِّـي هـو غـير المسـلم الـذي يعيـش وسـط المسـلمين كمُعاهَـد أعطـاه المسـلمون الأمـان عـلى ذِمَّـة دفعـه للجِزْيَـة، بينـما أن الحـربي المسـتأمَن هـو

من يدخل دار الإسلام لفترة مؤقتة في غرض أومنفعة مثل المتاجرة. ولقد أجمع الفقهاء على عصمة مال الذِّمِّي لأن عهد الذِّمَّة يحمي ماله وأن سارقَ ماله، مسلما كان أو ذِمِّيًا، يُقطع، وينطبق هذا على الذِّمِّي السارق الذي يُقطع لو سرق مسلما أو ذِمِّيًا. أما في حالة الحربي المستأمَن فقد استحسن بعض الفقهاء ألا يُقطع من يسرق ماله بينما ذهب آخرون لقطعه على وجه القياس. وكانت حجة الفريق الأول أن ثمة شُبْهَة إباحة في ماله إذ أنه أصلا من أهل دار الحرب، وأموال دار الحرب كلها مستباحة للمسلمين، ودخول هذا الحربي في دار الإسلام أمر طارىء ومؤقت، وكل هذا يورث شُبْهَة أن ماله مستباح. أما الذين أرادوا القطع فقد قاسوا حاله على حال الذِّمِّي واعتبروا أمانَه كمستأمَن بمثابة عصمة لماله.(108)

15.1

وعندما نأتي لإثبات جريمة السَّرِقة نجد أن النظرية الفقهية اشترطت شرطين أساسيين هما الإقرار والبَيِّنَة.

والإقرار هو أن يعترف السارق بجريمته. إلا أن الفقهاء اختلفوا في عدد مرات الإقرار إذ ذهب بعضهم أن إقرارا واحدا كافٍ للحكم بالقطع، بينما اشترط آخرون مرتين للإقرار وخصّص بعضهم هذا الشرط باشتراط إقرارين في مجلسين مختلفين. ولقد استند الفريق الأول على خبر عن محمد أنه قطع رجلا بعد اعترافه مرة واحدة، واستند الفريق الثاني على خبر عن علي بن أبي طالب أن رجلا أقرّ عنده بالسَّرِقة مرتين فقطع يده.(109) والإقرار لابد أن يكون متّسقا وخاليا من التناقض إذ أن التناقض لا يختلف عن الرجوع عن الإقرار في أنه يُورث شُبْهَة.(110)

وذهب بعض الفقهاء إلى أن السارق لا يُقطع وإن اعترف وقامت بَيِّنَة حتى يأتي المسروق منه ويقيم دعواه، وهو رأي رفضه آخرون وأصرّوا على أن الدعوى والمطالبة ليست شرطا لأن موجب القطع قد ثبت.(111)

وثـارت بـين الفقهـاء مسـألة عـما إن كان مـن الممكـن قبـول الإقـرار لـو أُنتـزع بوسـيلة الإكـراه والتعذيـب. وانقسـم الـرأي الفقهـي بـين رأي مبكّـر رفـض الإكـراه وآخـر متأخـر قَبِلَـهُ. وهكـذا رأى عبـد الله بـن عمـر أن الإقـرار تحـت التعذيـب والـضرب باطـل وقـال إن الرجـل ليس عـلى نفسـه بأمـين إن جوّعتـه أو خوّفتـه أو أوثقتـه، ورجّـح التابعـي شُرَيْـح أن يكـون المقـرّ تحـت الوعيـد والـضرب كاذبـا. إلا أن بعـض المتأخريـن مـن الفقهـاء أجـازوا الـضرب والإكـراه لانتـزاع الإقـرار وبـرّروا ذلـك بـأن النـاس في زمانهـم لا يقـرّون طائعـين، وعندمـا سـئل فقيـه العـراق الحسـن بـن زيـاد عـن جـواز ضرب السـارق قـال: "مـا لم يُقطـع اللحـم ولا يتبـين العظـم".[112]

أمـا البينـة فتتحقّـق بشـهادة شـاهدين يكونـان "رجلـين مسـلمين حرّيـن عدلـين سـواء كان السـارق مسـلما أو ذِمِّيّـا"، ويشـترط أن يصفـا السَّرِقـة والحِـرْز ونـوع النِّصـاب وقـدره.[113] وهكـذا فـإن شـهادة النسـاء لا تُقبـل في الحـدود لأن في شـهادتهن "زيـادة شُـبْهَة لا ضرورة إلى تحمّلهـا فيـما يُحتـال لدفعـه ويحتـاط لدرئـه".[114] ولكـن تُقبـل شـهادة رجـل وامرأتـين عندمـا لا تكـون السَّرِقـة ذات طبيعـة حدّيـة بـل مجـرد مطالبـة رب السَّرِقـة بمالـه، وهكـذا "إن جـاء [المالـك] بشـاهد وامرأتـين [فإنـه يأخـذ] سرقتـه بعينهـا أو قيمتهـا يـوم سرقهـا [السـارق]، لأن هـذا مـال وتجـوز شـهادة النسـاء فيـه ..."[115] ولا تُقبـل شـهادة المُسـتعبَد أو الكافـر. ولم يتّفـق الفقهـاء فيـما يُقبـل ومـا لا يُقبـل مـن تفاصيـل في شـهادة الشـهود لـو وقـع خـلاف بينهـم.[116]

ولا يقبـل فقهـاء الحنفيـة شـهادة الشـهود في جرائـم الحـدود بعـد تقـادم العهـد،[117] إلا أن باقـي الفقهـاء لم يقبلـوا بهـذا الـرأي. وهكـذا ففـي نظـر الفقـه المالكـي مثـلا لا يَبْطُـل الحـدّ مهـما تقـادم العهـد عليـه وطـال الزمـان، وحتـى لـو ارتكـب الجـاني جنايتـه وهـو "شـاب في شـبيبته" ثـم حَسُـن حالـه "وصـار فقيهـا مـن الفقهـاء عابـدا" فإنـه يجـب أن يُحـدّ لـو شـهد الشـهود عليـه.[118]

وباكتمال أركان الفعل الجنائي واستيفاء شروطه ونطق القاضي بحكمه يجد الجاني نفسه وهو يواجه تلك اللحظة المهولة الكالحة التي سيفقد فيها يده. وعادة ما يتحدّث الفقهاء عن هذه اللحظة وكأن السارق مجرد موضوع قطع. وربما نرى بصيصا من التعاطف الفقهي مع السارق في لحظة بلوته الثقيلة هذه في قولهم إنه من الممكن حبسه إذا صادف حكمُ القطع موجةَ برد شديد أو حرّ شديد حتى تنكشف الموجة، واعتبارهم في ذلك أن "القطع يُستوفى على وجه يكون القطع زاجرا لا متلفا"، ولكن إن لم يكن هناك تخوّف عليه من الموت إن قُطع في ظرف البرد أو الحرّ الشديد فإن قطعه يجب ألا يؤخر طبقا لمنطوق حديث نبوي.[119] ولا يترك الفقهاء المسألة عند هذا الحدّ وإنما يمدّون نظرهم للحظة النهاية أيضا حتى يكتمل الموقف الفقهي في حالة السارق الذي حُكم عليه بالقطع: هب مثلا أنه حُبس لحين انكشاف موجة البرد أو الحرّ فمات وهو في السجن قبل تنفيذ القطع عليه — ماذا يحدث في هذه الحالة؟ إن موته أفقد المجتمع رمزا زاجرا حيّا يتحرّك وسط الناس إلا أنه لا يعفيه من مسئولية تعويض المسروق منه، وهي مسئولية سيتحمّلها وارثوه الذين سيصبح التعويض جزءا من تَرِكَتِهِم.

أشرنا أعلاه للطبيعة العامة والمجملة والمبهمة لصياغة آية السَّرِقة ورأينا كيف أن ذلك أثار مشكلة حول عما إن كان مقصود القطع اليد اليمنى أم اليسرى. ورأينا كيف أن الرأي الفقهي أجمع على أن المقصود هو اليد اليمنى. إلا أن الرأي الفقهي كان عليه أن يحسم أيضا ومنذ البداية مدلول كلمة "يد" نفسها. فاليد، كما لاحظ الرازي، اسم "يقع على الأصابع وحدها، ويقع على الأصابع مع الكف، ويقع على الأصابع والكف والسعدين.(*)"[120]

ومع غياب التعيين في الآية فقد كان من الطبيعي أن تتباين

---

* السعد أو الساعد ما بين المِرْفَق والكفّ إلى المِرْفَقين، ويقع على كل ذلك إلى المَنْكِبين، والمَنْكِب هو مجتمع عظم العَضُد والكتف.

المواقف الفقهية. وقد تباينت لتعبّر عن ثلاثة اتجاهات. كان هناك موقف ما يمكن وصفه بالحد الأعلى، وهو ما عبّر عنه الخوارج الذين قالوا إن اليد يجب أن تُقطع من المِرْفَق أو المَنْكِب. ومقابل هذا كان هناك موقف ما يمكن وصفه بالحد الأدني، وهو ما عبّر عنه الشيعة الذين قالوا إن القطع "من وسط الكفّ ولا يُقطع الإبهام وإذا قُطعت الرِّجل تُرِك العَقِب لم يُقطع".[121] وبين هذين الموقفين كان هناك موقف الحد الأوسط الذي عبّرت عنه المذاهب السنية التي قرّرت أن القطع من الرُّسْغ أو مَفْصِل الكفّ. وبحكم أن أهل السنة شكّلوا تاريخيا غالبية المسلمين فقد أصبح الموقف السني هو الموقف السائد.

ولقد أثارت مسألة القطع ومكانه مسألة أخرى بين الفقهاء وهي ما يحدث لو سرق المُستعبَد. لقد ميّزت الشريعة الموروثة عن محمد بين حدّ الحرّ وحدّ المُستعبَد الذي جُعل على النصف من حدّ الحرّ. وكما مرّ بنا فإن ابن عباس قال بعدم قطع المُستعبَد لأن القطع لا يقبل التنصيف بينما ذهب جمهور الفقهاء إلى قطعه. ولقد خالف ابن حزم الموقفين وتمسّك حرفيا بالتنصيف وقال إن المُستعبَد لو سرق فيجب أن "تُقطع أنامله فقط، وهو نصف اليد فقط."[122]

وفي وصف طريقة القطع يقول ابن قُدامة:

> ويقطع السارق بأسهل ما يمكن، فيُجْلَس، ويُضبط لئلا يتحرّك فيجني على نفسه، وتُشَدّ يدُه بحبل، وتُجرّ حتى يبين مَفْصَل الكفّ من مَفْصِل الذِّراع، ثم يوضع بينهما سكين حاد، ويُدقّ فوقها بقوة ليُقطع في مرة واحدة، أو توضع السكين على المَفْصِل مَدّةَ واحدةً. وإن عُلم قطعٌ أَوْحَى [أرفق] من هذا، قُطع به.[123]

وبعد القطع تُحسم اليد بغمسها في زيت مغلي لإيقاف النزيف بسدّ العروق. ومن التفاصيل التي لم يهمل الفقهاء إثارتها مسألة مَنْ يدفع تكلفة زيت الحسم هذا، وكدأبهم انقسم رأيهم. فقد لاحظ

بعضهم من حديثٍ عن قطعٍ أقامه محمد أنه أمر القاطعَ بإحضار الزيت واستدلوا من ذلك أن بيت المال يغطي ثمن الزيت. إلا أن فقهاء آخرين قالوا إن المحدود يجب أن يدفع أجرة القاطع وثمن الزيت. وعند نقاشهم لمصير المتاع المسروق اتفق الفقهاء أنه لو كان باقيا فإنه يُردّ على مالكه. إلا أن خلافا ثار بشأن ما يحدث إن تلف المتاع. قالت طائفة منهم أن على السارق الضمان أو الغُرْم بردّ قيمته سواء قُطع أم لم يُقطع، وهو رأي عارضته طائفة أخرى رفضت اجتماع القطع والغرامة.(124)

16.1

ولكن ماذا إن عاد السارقُ وسرق مرة ثانية؟ بما أن آية السَّرِقة لا تقدّم إجابة على هذه المسألة فإنه لم يكن أمام الفقهاء إلا الاجتهاد. وهنا تباينت مواقف الفقهاء أيضا بين حدّ أدني وأوسط وأعلى. وحسب فقه الحدّ الأدني فإن القطع قطعٌ لطرف واحد فقط لا قطع بعده، بينما أنه في فقه الحدّ الأوسط قطعٌ لطرفين فقط لا قطع بعدهما، وينفتح القطعُ في فقه الحدّ الأعلى ليصبح قطعا لكل الأطراف.

والحدّ الأدنى مثّله فقهُ عطاء الذي قال إن من يسرق تُقطع كفُّه في المرة الأولى وإن سرق ثانية لا يُقطع. وردّ على من يقولون بقطع رِجْله أن "الله [قال] ... 'فاقطعوا أيديهما' ولو شاء أمر بالرِّجْل، ولم يكن الله نسيا". (125)

أما الحدّ الأوسط فقد مثّله فقهان: فقه قطع لا يتعدّى آية السَّرِقة الصغرى، وفقه قطع يمزج آية السَّرِقة الصغرى بآية السَّرِقة الكبرى. وحسب الفقه الأول الذي كان من أبرز فقهائه ربيعة الرأي (ت 136/ 753) وداود الظاهري (ت 270/ 884) وابن حزم الظاهري فإن عقوبة السَّرِقة لا تستوجب إلا قطع اليدين بنصّ الآية. وقد قال ابن حزم في الدفاع عن هذا الموقف إن "القرآن، والآثار الصحاح الثابتة عن رسول الله ... جاءت بقطع الأيدي، لم يأت للرِّجْل ذكر ... فوجب من هذا إذا سرق الرجل، أو المرأة، أن يقطع

من كل واحد منهما يدا واحدة، فإن سرق أحدهما ثانية قطعت يده الثانية، بالنص من القرآن، والسنة، فإن سرق في الثالثة عُذِّر، وثُقِّف، ومُنع الناس ضرّه، حتى يصلح حاله ... "[126] وقد رأى معارضو هذا الرأي في الحال الضرر الفادح الذي سينجم وأشاروا أن قطع يدَيْ الجاني "يفوِّت منفعة الجنس، فلا تبقي له يد يأكل بها، ولا يتوضأ، ولا يستطيب، ولا يدفع عن نفسه، فيصير كالهالك ... "[127]

ومقابل فقه التمسك الحرفي بالآية كان هناك تعبير آخر للحد الأوسط مثّله فقه علي بن أبي طالب الذي قضى في حالة السَّرِقة الثانية بقطع الرِّجْل اليسرى وقال: "ثم إذا سرق مرة أخرى سجنتُه وتركتُ رِجْله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها، وقال: إني لأستحيي من الله أن أتركه لا ينتفع بشيء ولكني أسجنه حتى يموت في السجن؛ وقال: ما قطع رسول الله ... من سارق بعد يده ورِجْله". [128] وهذه العقوبة مستلهمة من آية السَّرِقة الكبرى أو الحرابة التي اقتبسناها أعلاه. فمن بين مجموع البدائل العقابية التي تطرحها الآية يتضح أن أنسب عقوبة في حالة السَّرِقة الثانية هي القطع من خِلاف أي قطع الرِّجْل اليسرى بعد أن فقد السارق يده اليمنى. ولو سرق للمرة الثالثة بعد قطع رِجْله تأتي حسب فقه علي عقوبة حبس الجاني تأبيدا، ومن الممكن أن نرى في الحبس استلهاما لآية الحرابة أيضا إذ أن هذا السجن والعزل عن المجتمع هو معادل موضوعي للنفي. وبالإضافة للشيعة فقد أصبح موقف الحدّ الأوسط هذا هو موقف الحنفية وطائفة من الحنابلة.

أما موقف الحدّ الأعلى فقد تبنّاه المالكية والشافعية والطائفة الأخرى من الحنابلة. وبما أنه لا يوجد ما يسند ذلك من القرآن فقد اعتمدوا على مادة الحديث. وأبسط حديث يعبّر عن موقفهم حديثٌ يقول: "من سرق فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه". [129] وهو حديث قريب من حديث جابر الذي اقتبسناه أعلاه والذي يأمر فيه بقتل السارق منذ

السَّرِقة الأولى ويظلّ يأمر بقتله كل مرة، والفرق بين الحديثين أن القتل يحلّ محله القطع في هذا الحديث. إلا أن هذا الحديث انطوى على إبهام احتاج لتخصيص، وهو تخصيص نجده في حديث آخر يقول: "إذا سرق السارق فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله، فإن عاد فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله".[130] وقد نافس هذا الحديثَ حديثٌ آخر أكمل الدائرة ومزجها بنهاية حديث جابر، وهو حديث يذكر احتمال السَّرِقة الخامسة ونقرأ فيه "فإن سرق فاضربوا عنقه".[131] وأصبح الموقف السائد وسط من تبنّوا الحد الأعلى هو قطع كل أطراف السارق بدءا من اليد اليمنى ثم الرِّجْل اليسرى ثم اليد اليسرى ثم الرِّجْل اليمنى. و نفروا في حالة السَّرِقة الخامسة من قتله وأخذوا من موقف الحد الأوسط إجراء الحبس إلى أن يتوب أو يموت.

ولقد كان من الطبيعي أن يتوقف الفقهاء أمام هذه النهاية وتفاصيلها الغارقة في دم القطع والألم المبرِّح والمفرط لغمس الطرف في الزيت الساخن ويتساءلوا: هل من الممكن تجنّب ذلك وإنقاذ السارق من تلك النهاية؟ لقد مرّ بنا أعلاه كيف أن فقهاء الحنفية أبطلوا الشهادة في جرائم الحدود عندما يتقادم عليها العهد، وكيف أن جمهور الفقهاء رفضوا ذلك. لقد نظر الحنفية وهم يواجهون المسألة للجانب البشري وما يصيب ذاكرة الإنسان من تشوّش ووهن وبِلىً بمرور الزمان يفقد شهادتَه موثوقيتها وصدقيتَها، وبالمقابل نظر معارضوهم لذاكرة الإله الذي يكتب كل ما يقدّم الإنسان وآثارَه وأحسوا بأن ركوب خطر ذاكرة الإنسان أهون من مواجهة الحساب الشديد لذاكرة الإله التي تحصي كل شيء في إمام مبين.

ولكن ماذا عن العفو والصلح الذي يجوز في حالة القِصاص أو الحقّ الإنساني- إنساني؟ هل من الممكن أن يتنازل الإله عن حقّه وتنسجم إرادته مع إرادة الإنسان الذي يريد أن يعفو عن السارق؟ لقد رأينا مثالا لذلك في خبر صَفْوان بن أُمَيّة أعلاه والذي أتى

لمحمد بسارق ردائه وعندما حكم بالقطع قال له: ما كنت أريد أن تقطع يده في رِدائي. وفي رواية أخرى للحديث نلمس أثر الصدمة التي صعقت صفوان في كلمة واحدة يوجهها لمحمد تبدو وكأنها احتجاج صارخ: أتقطعه؟[132] ويظهر هذا الاحتجاج في رواية أخرى يقول فيها: ما بلغ ردائي هذا أن يُقطع فيه رجل.[133] وبما أن هذه الصياغة ربما توحي أن رداء صفوان كان دون النِّصاب فقد ظهرت صياغة أخرى تبدّد هذا الاحتمال إذ نسمع صفوان يقول عن خَميصته: تقطعه من أجل ثلاثين درهما؟ أنا أبيعه وأُنْسِئُهُ ثمنها.[134] وتبلغ صرخة صفوان النادمة قمتها في رواية يقول فيها: يا رسول الله، إني قد وهبتها له.[135] إلا أن محاولة صفوان اليائسة لا يمكن أن تغيّر المأزق الذي أدخل نفسَه والسارقَ فيه إذ انتقل الأمر في اللحظة التي رفع فيها قضيته من منطقة الإنساني لمنطقة الإلهي، ويقول له محمد: فلو ما كان قبل هذا (وفي صياغة أخرى: فلولا كان هذا قبل أن تأتيني به).

وهكذا فإن خبر صفوان – رغم نهايته المفجعة – يجبر محمدا على تقديم تنازل ويجذب مجموع القضية من منطقة الإلهي – الإنساني لمنطقة الإنساني- الإنساني إذ يمكن للمتخاصمين أن يتفاوضوا ويصلوا لاتفاق وتراضٍ ويمكن أن يتعافوا ويتصالحوا أو حتى يغيّروا طبيعة ملكية المتاع بأن يبيعها المالك للسارق أو يهبها له كما حاول صفوان. وهذا التنازل النبوي قد عبّرت عنه أحاديث التعافي عن الحدود مثل الحديث الذي يقول: "تعافوا الحدود فيما بينكم قبل أن تأتوني، فما أتاني من حدٍّ فقد وَجَبَ".[136]

وإن كان حديث صفوان يعكس صورة لمحمد وكأنه يفتقد التعاطف الإنساني فإن حديثا آخر يقدّم لنا صورة لمحمدٍ مختلفٍ نراه بعينَيْ عبد الله بن مسعود الذي يحكي:

> إني لأذكر أول رجل قطعه، أُتِيَ بسارق، فأمر بقطعه، وكأنما أُسِفَّ وجهُ رسول الله ... قال: قالوا: يا رسول الله، كأنك

كرهتَ قطعه؟ قال: وما يمنعني، لا تكونوا عونا للشيطان على أخيكم، إنه ينبغي للإمام إذا انتهى إليه حدّ أن يقيمه، إن الله عزّ وجلّ عَفُوٌّ يحب العفو: "وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم" (24:22، النور).[137]

إلا أن هذا العفو اصطدم بتعقيد في بعض الحالات من جرّاء دخول طرف ثالث في الخصومة. ما الذي يحدث إن سرق سارقٌ وعفا عنه صاحب المتاع فجاء أجنبي من الناس ورفع الأمر للسلطان؟ عندما سُئِل مالك عن ذلك قال: "أرى أن يقطع يده، وليس للسلطان أن يعفو إن انتهت إليه الحدود، وليس عفو المسروق منه بشيء".[138]

ولم يترك بعض الفقهاء الأمر ينقضي حتى بعد النطق بالحكم. فاشتراط بقاء الخصومة بين المسروق منه والسارق حتى لحظة استيفاء القطع عَنَى بالنسبة لهؤلاء الفقهاء احتمالا عبّر عنه السَّرَخْسي قائلا: "إذا حُكم على السارق بالقطع ببَيِّنَة أو إقرار ثم قال المسروق منه: هذا متاعه [أي متاع السارق]، أو قال: لم يسرقه مني، إنما كنت أودعته، أو قال: شهد شهودي بزور، أو قال: أقرّ هو [أي السارق] بالباطل، بطل القطع عنه لانقطاع خصومته ..."[139] وكما نرى فإن هذا الرأي الفقهي يطلق حرية المسروق منه في تمزيق القضية إلى حد إبطال إقرار السارق نفسه. إلا أن مالكا رأى في هذا الموقف إعانة واضحة للجاني، ورفضه قائلا بحزم قاطع: "لا ينظر في قول صاحب المتاع وتُقطع يده".[140]

ولم يهمل الفقهاء السارق وأتاحوا له فرصا لإسقاط الحدّ عن نفسه. وأول هذه الفرص هي حقّه في الرجوع عن إقراره. ونظروا لفعل آخر من الممكن أن يأتيه السارق عندما يُواجه باحتمال فقدانه ليده وهو أن يهرب، وهي حالةٌ تعاطف معها بعض الفقهاء تعاطفا واضحا وقالوا: "وإن أقرّ الرجل بالسَّرِقة ثم هرب لم يُطلب، وإن كان في فوره ذلك، لأن هَرَبَه دليلُ رجوعه، ولو رجع عن الإقرار لم يُقطع فكذلك إذا هرب."[141] وهكذا لم يفسّروا الهروب كفعل

إجرامـي يعطّـل تنفيـذ العدالـة وإنـما كفعـل يعـادل الرجـوع عـن الإقرار. وهنـاك وسـيلة أخـرى لا تقـلّ فعاليـة عـن الرجـوع عـن الإقرار يسـتطيع السـارق أن يلجـأ لهـا وهـي أن يقـول إن مـا أخـذه مِلْـكٌ لـه وإنـه تركـه وديعـة عنـد المالـك أو رهنـا أو إنـه ابتاعـه أو إن المالـك سـمح لـه بأخـذه أو غصبـه منـه.[142] والسـارق يسـتطيع في هـذه الحالـة أن يطالـب بـأن يُقْسِـم المالـكُ. وهـذه المطالبـة تضـع المالـك أمـام خياريـن يحفظـان في الواقـع للسـارق يـده. فالمالـك إن رفـض أن يُقْسِـم فإنـه سـيخسر القضيـة بالطبـع ويسـقط الحـدّ عـن السـارق. أمـا إن أقسـم فـإن القـولَ قولُـه ويُقـضى لـه أو لصالحـه وتسـقط دعـوى السـارق. إلا أن السـارق لا يُقطـع لأن القسـم نشـأت عنـه شُـبْهَة أن المـالَ مـالُ السـارق ومـن المحتمـل أن يكـون مـا قالـه صحيحـا.[143]

17.1

ورغـم أن نقـاش الفقهـاء لموضـوع السَّرِقـة ركّـز عـلى مـا يمكـن وصفـه بالسـارق "الدنيـوي" الغليـظ الـذي ربـما لا يرعـوي رغـم القطـع إلا أنهـم تحدّثـوا وهـم يناقشـون مسـقطات الحـدّ عـن السـارق "الأخـروي" الـذي يتـوب توبـة صادقـة وينصلـح حالـه. والنمـوذج المبكّـر لهـذا السـارق نلمحـه في الحديـث الـذي يرويـه عبـد الرحمـن بـن ثعلبـة الأنصـاري عـن أبيـه

> أن عمـرو بـن سَـمُرَة بـن حبيـب بـن عبد شـمس جـاء إلى رسـول الله ... فقـال: يـا رسـول الله، إني سرقـت جمـلا لبنـي فُـلان، فطهِّـرني، فأرسـل إليهـم النبـي ... فقالـوا: إنـا افتقدنـا جمـلا لنـا، فأمـر بـه النبـي ... فقُطعـت يـده.
>
> قـال ثعلبـة: أنـا أنظـر إليـه حـين وقعـت يـده وهـو يقـول: الحمـد لله الـذي طهّـرني منـك، أردتِ أن تُدْخِـلي جسـدي النـار.[144]

وكـما نـرى فـإن الحديـث يبـدأ بسَـمُرَة وهـو سـارق وينتهـي بـه وهـو محـاط بهالـة طهريـة، ينظـر ليـده المبتـورة ويتـبرأ منهـا وقـد امتـلأ إيمانـا بأنـه عتـق باقـي جسـده مـن النـار. وهـذه الهالـة الطهريـة هـي

التي جعلت رواة الحديث يفعلون شيئا عادة ما يتجنبونه في رواية أحاديث السَّرِقة وهو أن يذكروا اسم السارق، إذ أن السارق في مادة الحديث عادة ما يكون مطموس الاسم.

من الواضح من خبر سَمُرَة أنه قد تاب قبل قطعه وهي توبة عكسها ذهابه لمحمد واعترافه وطلبه أن ''يتطهّر'' بقطع يده. ولكن ما الذي من الممكن أن نستنتجه من الخبر؟ هل يعني ذلك أن التوبة غير كافية في حدّ ذاتها ولا يمكن أن تكتمل إلا بالقطع أم هل هي كافية في حدّ ذاتها ومسقطة للقطع؟

ارتبطت مناقشة هذه القضية بمناقشة العلاقة بين آية السَّرِقة والآية التي تليها والتي تقول: ''فمن تاب من بعد ظُلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم'' (5:39، المائدة). وبرز تفسيران للآية يعكسان فقهين متناقضين. فمن ناحية ذهب مجاهد إلى أن توبة السارق تعني في هذا الموضع الحدّ الذي يُقام. وهكذا تصبح التوبة في نظره بلا معنى وغير ممكنة أصلا بدون القطع. وفي حديث يرويه عبد الله بن عمر نقرأ عن امرأة سرقت حُلَيّا وأمر محمد بقطع يدها اليمني، وعندما قالت: هل من توبة؟ أجابها: أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمك. ويضيف ابن عمر: ''فأنزل الله ... 'فمن تاب من بعد ظُلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه'''.[145] وهكذا فإن ما يقوله محمد للمرأة يصبح حسب هذا الحديث سابقا للآية وأساسا لها. ومن ناحية أخرى قال فقهاء آخرون إن التوبة تُسْقِط الحدّ وكانت حجتهم ''[إن] ذكر الغفور الرحيم في آخر هذه الآية يدلّ على سقوط العقوبة عنه، والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحدّ، فظاهر الآية يقتضي سقوطها.''[146]

وهكذا فإن السارق التائب أو الذي يريد أن يتوب يجد نفسه واقفا في مفترق طرق فقهي محير وعصيب. إن ابن قُدامة يخبره أن الدقائق الفقهية وغوامض المسائل المتصلة بأحكام السَّرِقة علم لا يعلمه السرّاق ''ولا يهتدون إليه، وإنما يختصّ [به] الفقهاء الذين لا

يسرقون غالبا"[147] — إلا أن السارق التائب يُواجه بفقهاء منقسمين وعاجزين عن هدايته وإلهامه بَرْد اليقين: يُواجه بمالك الذي يقول له إنه حتى لو حَسُنَت حالُه وانضم لتلك الفئة من الناس الذين "لا يسرقون غالبا" وأصبح "فقيها من الفقهاء عابدا" فلابد من قطعه لو شهد الشهود عليه، ويُواجه بفقه بعض التابعين الذين يبعثون الطمأنينة في جوانحه ويخبرونه أن الحدّ قد سقط عنه. بل وقد يحسد هذا السارقُ المسلمُ التائبُ سارقا آخر غير مسلم عندما يعلم أن بعض العلماء قد ذهبوا إلى إسقاط "حدّ الحربي إذا سرق بالتوبة، ليكون أدعى له إلى الإسلام وأبعد من التنفير عنه، ولا يسقطه عن المسلم لأن في إقامته الصلاح للمؤمنين والحياة".[148] وهكذا وبمنطق هذه "المقايضة الدعوية" يجد السارقُ المسلمُ نفسَه ضحية تمييز ديني ينقلب عليه ويهب غير المسلم يدَه بينما يقطع يدَه هو المسلم لأن في قطعها وسيلة من وسائل زجر المؤمنين وردعهم وصلاحهم.

2

1.2

مثلما دافع الفقهاء في الماضي عن الشريعة وخاصة الحدود فإن دعاة الإسلام في العصر الحديث يدافعون عن الشريعة وعن قوانينها الجنائية سواء كان ذلك بدواعي الحفاظ عليها وتكريسها في البلاد التي تطبقّها مثل السعودية وإيران والسودان أو بدواعي بعثها في البلاد التي لا تطبقها مثل مصر والجزائر وتركيا (علاوة على قوانين الأحوال الشخصية التي ظلّ معمولا بها حتى في عهود الإدارة الاستعمارية).

وسنتناول في هذا القسم دفاع داعيين إسلاميين حديثين عن حدّ السَّرِقة رغم انتمائهما لمدرستين فكريتين مختلفتين في تصورهما لإحياء الإسلام كنظام شامل، وهما عبد القادر عودة (1906 – 1954) المصري، الفقيه الدستوري والعضو القيادي في حركة الإخوان

المسلمين، ومحمود محمد طه (1909 – 1985) السوداني، مؤسس الحزب الجمهوري وصاحب نظرية الرسالة الثانية من الإسلام. ويشترك الرجلان في أن انتماءهما الفكري والسياسي قادهما لحبل المشنقة: عودة أعدمه نظام جمال عبد الناصر عندما اشتعل الصراع بينه وبين حركة الإخوان المسلمين وحاولوا اغتياله، وطه أعدمه نظام جعفر نميري وبتواطؤ وتأييد حركة الإخوان المسلمين السودانية عندما عارض التطبيق المتعجّل لقوانين الحدود في السودان قبل أن تتهيأ أرضيتها.

2.2

ودفاع عودة عن عقوبة القطع يبدأ بتبرير القطع، ثم يقارن بين القطع والعقوبة القانونية (ونعني القانون العلماني المطبّق في بلده مصر وغالب بلاد العالم الإسلامي) بغرض إثبات تفوّق العقوبة الشرعية، ثم يختِم بالردّ على حجج المعترضين على القطع.

وفي تبريره للقطع يقدّم عودة تفسيرا نفسيا للسَّرِقة ليقول إن القطع يعيد توازنا مفقودا في نفس السارق ويعود بفائدة جمّة للجاني نفسه وللمجتمع:

> ... فالدافع الذي يدفع إلى السَّرِقة [يرجِع إلى اعتبارات] زيادة الكسب أو زيادة الثراء، وقد حاربت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع؛ لأن قطع اليد أو الرِّجْل يؤدي إلى نقص الكسب إذ اليد والرِّجْل كلاهما أداة العمل أيا كان، ونقص الكسب يؤدي إلى نقص الثراء، وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق وعلى الظهور ويدعو إلى شدة الكدح وكثرة العمل والتخوف الشديد على المستقبل.[149]

وعندما يأتي عودة للمقارنة بين القطع والقانون فإنه يعيب على القانون أخذه بعقوبة الحبس التي يراها عقوبة فاشلة، خاصة عندما تتعلّق بالسَّرِقة. وحجته على فشلها أنها لا تؤثر على قدرة السارق على العمل وتنمية كسبه "من طريق الحلال والحرام على السواء"،

وهـو يسـتطيع "أن يخـدع النـاس وأن يظهـر أمامهـم بمظهـر الشريـف فيأمنـوا جانبـه ويتعاونـوا معـه". (150) وبالمقابـل فـإن عقوبـة القطـع تتميّـز بأنهـا "تَحُـول بـين السـارق وبـين العمـل، أو تنقـص قدرتـه عـلى العمـل والكسـب نقصـا كبـيرا"، (151) ومـن أهـمّ نتائجهـا الملموسـة أنهـا تَحُـول بينـه وبـين خـداع النـاس إذ لا يثقـون بـه ولا يتعاونـون معـه لأنـه "يحمـل أثـر الجريمـة في جسـمه وتعلـن يـده المقطوعـة عـن سـوابقه". (152)

وردّ عـودة عـلى الاعتراضـات يركّـز في واقـع الأمـر عـلى الاعـتراض الأسـاسي عـلى عقوبـة القطـع وهـو قسـوتها. وردّه يسـتند عـلى الحجّـة التقليديـة التـي طالمـا سـاقها منـذ القـدم المدافعـون عـن نظريـة العقوبـات الفظّـة والشـديدة التـي تقـول بالعلاقـة الطرديـة بـين العقوبـة وفعاليتهـا وأن العقوبـة كلـما زادت شـدّتها كلـما كانـت أكثـر فعاليـة في ردع الجريمـة وكبحهـا. وهكـذا فهـو لا ينفـي القسـوة عـن العقوبـة ولكنـه يحوّلهـا لميـزة في صالحهـا. يقـول في هـذا الصـدد "وتلـك [أي قسـوة العقوبـة] هـي حجتهـم الأولى والأخـيرة وهـي حجـة داحضـة، فـإن اسـم العقوبـة مشـتق مـن العقـاب ولا يكـون العقـاب عقابـا إذا كان موسـوما بالرخـاوة والضعـف، بـل يكـون لعبـا أو عبثـا أو شـيئا قريبـا مـن هـذا، فالقسـوة لابـد أن تتمثّـل في العقوبـة حتـى يصـحّ تسـميتها بهـذا الاسـم."(153) ويصـل في ذمّـه للحبـس وإشـادته بالقطـع الدرجـة التـي تجعلـه يرفـع القطـع لمقـام العقوبـة التـي تحقّـق قـدرا أعـلى مـن الحريـة والكرامـة الإنسـانية قائـلا: " ... وأيهـما أقسـى قطـع يـد المحكـوم عليـه وتركـه بعـد ذلـك يتمتـع بحريتـه ويعيـش بـين أهلـه وولـده أم حبسـه عـلى هـذا الوجـه الـذي يسـلبه حريتـه وكرامتـه وإنسـانيته ورجولتـه؟"(154)

ولأن عـودة يعـوزه التأمـل المتعمّـق في دفاعـه عـن القطـع (وباقـي العقوبـات الجنائيـة في الشريعـة) وتسـيطر عليـه مشـاعر الاندفـاع وردة الفعـل فإنـه لا يلبـث أن يناقـض نفسـه ليعلـن "إن الشريعـة الإسـلامية حـين قـررت عقوبـة القطـع لم تكـن قاسـية، وهـي الشريعـة الوحيـدة في العـالم التـي لا تعـرف القسـوة، ومـا يـراه البعـض قسـوة إنـما هـو القـوة

والحسم اللذان تمتاز بهما الشريعة ... "[155] وهكذا، وعلاوة على تناقضه، ينكفىء على الموقف الإسلامي التقليدي والمألوف، موقف المركزية الإسلامية التي لا تكتفي بنفي أي نقص عن الشريعة فحسب وإنما تصرّ أيضا على نسب كلّ ميزة وكمالٍ لها وحدها.

وما نلاحظه أن حجة عودة الأساسية حجة ذات طبيعة سلبية بمعنى أنه يدافع عن القطع بالهجوم على الحبس والتأكيد على عدم فعاليته كعقوبة. وفي واقع الأمر فإن حجته هذه لا تقوم لها قائمة على ضوء الواقع التاريخي للعقوبة الإسلامية نفسها، إذ أن الحبس كان دائما عنصرا من عناصرها منذ عهد محمد. وفي حالة السَّرِقة فإن الحبس من العقوبات التعزيزية التي من الممكن أن يلجأ لها القاضي لو تخلّف شرط من شروطها. وحتى في حالة استيفاء كل الشروط فإن القاضي الذي لا يؤمن بالقطع المتكرّر سيسقط الحدّ ويلجأ لعقوبة مثل الحبس كعقوبة بديلة كما مرّ بنا في موقف علي بن أبي طالب مثلا.

ويظلّ أحد المآخذ الأساسية على عودة كداعية بارز من دعاة بعث الحدود أنه وفي معالجته لموضوع السَّرِقة يقتصر على الحديث عن مواقف الفقهاء وخلافاتهم من غير أن يوضّح موقفه الفقهي ويؤسس له. وإذا حاولنا استنباط هذا الموقف على ضوء نظريته النفسية البسيطة عن السَّرِقة باعتبارها فعلا يكمن وراءه دافع "زيادة الكسب أو زيادة الثراء" وهو دافع لا يمكن في نظره معالجته إلا بالقطع لأن "قطع اليد أو الرِّجْل يؤدي إلى نقص الكسب" فإننا سنجد أنفسنا بإزاء نظرية لا يمكن أن ينسجم موقفها العقابي إلا مع موقف ظاهري خالص يلتزم التزاما صارما بظاهر الآية وعمومها ويرى السَّرِقة فِعْلا اكتسابيا خالصا ويقطع الأيدي بصرف النظر عن أي شروط وقيود فقهية مثل النِّصاب والحِرْز لا يجد لها أساسا في القرآن.

3.2

وبينما أن فكر عودة يمثّل التيار السني التقليدي فإن فكر طه يمثّل تيارا صوفيا إصلاحيا طمح لتلقيح الإسلام بالديمقراطية

والاشـتراكية (وحتـى الشـيوعية) وقيـم المسـاواة الاجتماعيـة. ورغـم الاختـلاف البـادي بـين طـه والإخـوان المسـلمين (وهـو امتـداد للاختـلاف بـين الإسـلام السـني ونمـط معـين مـن الفكـر الصـوفي) إلا أنـه اتفـق معهـم في مسـألة الحـدود والقِصـاص. وكان طـه في واقـع الأمـر مـن أول الداعـين لبعـث هـذه التشريعـات عندمـا أصـدر في ديسـمبر 1955 عشـية اسـتقلال السـودان مشروعـه لدسـتور الجمهوريـة الوليـدة حيـث قـال:

> ونحـن نـرى ... أن قوانـين الحـدود: الزنـا، الخمـر، السَّرِقـة، القـذف، قطـع الطريـق يجـب ان تقـام. ونـرى أن تشريعنـا يجـب أن ينهـض عـلى مبـدأ القصـاص لأن بذلـك يتحقـق لنـا أمـران: أولهـما التنسـيق بـين حاجـة الفـرد وحاجـة الجماعـة، وثانيهـما أننـا نضـع الفـرد مـن الوهلـة الأولي في طريـق تحقيـق الحريـة الفرديـة المطلقـة، لأننـا بتشريـع القصـاص كأننـا نقـول لـه: أنـت حـر مطلـق الحريـة في أن تفكـر كـما تريـد وأن تقـول كـما تفكـر، وأن تعمـل كـما تقـول، بـشرط واحـد، هـو ان تدفـع ثمـن هـذه الحريـة، وهـو ان تتحمـل المسـئولية المترتبـة عـلى تصرفـك فيهـا، فـإن اعتديـت عـلى أحـد اعتدينـا عليـك بمثـل مـا اعتديـت عليـه.(*) ثـم علينـا ألا نفـارق تشريـع القصـاص، إلا حيـث لا

---

* مـا يقولـه طـه هنـا يسـتند عـلى الإيـمان بحريـة الفعـل الإنسـاني وبالتـالي بالمسـئولية الأخلاقيـة والقانونيـة التـي تترتّـب عـلى هـذا الفعـل. إلا أن قولـه هـذا يتناقـض مـع موقفـه الفلسـفي بشـأن مسـألة التخيـير والتسـيير، إذ أنـه يرفـض الموقـف المعتـزلي القائـل بالتخيـير وينحـاز لجبريـة صارمـة تسـتند عـلى نظريـة "وحـدة الفاعـل" والتـي يصبـح بموجبهـا اعتقـاد الإنسـان بأنـه "فاعـل لـشيء" أو أنـه يتمتّـع "بـإرادة" وَهْمـا و"شِرْكا" لأنـه في الحقيقـة لا يوجـد "خالـق لكبـير الأشـياء ولا صغيرهـا، ولا فاعـل لدقيـق الأعـمال، ولا جليلهـا، إلا الله ... 'ومـا رميـت إذ رميـت، ولكـن الله رمـى' ..." (محمـود محمـد طـه، **لا إلـه إلا الله** (أم درمـان: [مطبوعـات الحركـة الجمهوريـة]،

> يكـون التطبيـق ممكنـا، وفي تلـك الحالـة نجعـل عقوبتنـا أقـرب مـا تكـون للقصـاص.[156]

والإطـار العـام لدعـوة طـه هـو رفـض العلمانيـة وبعـث دولـة محمـد في مستوى تصـوره الإصلاحـي الـذي أطلـق عليـه الرسـالة الثانيـة مـن الإسـلام والتـي تأجـل تطبيقهـا، حسـب نظريتـه، في زمـن محمـد لعـدم تهيـؤ البشريـة لاسـتقبالها. يقـول طـه في هـذا الصـدد في ردّه عـما إن كان قـد آن الأوان لتطبيـق فكرتـه:

> [إن] النـاس لا يمكـن أن يُصلـح حالهـم بغـير الإسـلام، منـذ اليـوم، و[إن] الإسـلام مـا هـو إلا مـا ندعـو إليـه نحـن، دون سـائر الداعـين. فـإن راى النـاس دعوتنـا غريبـة فليذكـروا نبـوءة المعصـوم [أي محمـد] حـين قـال "بـدأ الإسـلام غريبـا وسـيعود غريبـا كـما بـدأ، فطوبـى للغربـاء. قالـوا مـن الغربـاء يـا رسـول الله؟ قـال: الذيـن يحيـون سـنتي بعـد اندثارهـا" ليـس بـين الدعـاة مـن يعـرف سـنة المعصـوم، ويدعـو إلى إحيائهـا بلسـان الحـال وبلسـان المقـال غـيري، وغـير أصحـابي.[157]

4.2

ومدخـل طـه لمجمـوع موضـوع الشريعـة ذو بعـد رأسي وبعـد أفقـي.

1969)، ص 39). ومشـكلة طـه أصلهـا التناقـض القـرآني الـذي لم يحسـم مسـألة التخيـير والتسـيير. ولقـد اجتهـد لحـلّ هـذا التناقـض القـرآني وقـدّم نظريـة لتطويـع آيـات التسـيير لتنسـجم مـع موقفـه الجـبري. وعـلى المستوى العمـلي قَبِـل طـه بالموقـف الإسـلامي المـوروث الـذي تجاهـل النتائـج العمليـة والقانونيـة للتسـيير وصـاغ الشريعـة كنظـام لا يختلـف عـن أي نظـام تشريعـي آخـر في تاريـخ البشريـة اسـتنادا عـلى مبـدأ حريـة الإنسـان ومسـئوليته عـن أفعالـه، إذ أنـه لا يمكـن أن تقـوم للاجتـماع البـشري نفسـه قائمـة مـن غـير هـذا المبـدأ. حـول جبريـة طـه انظـر الفصـل الرابـع مـن كتابنـا عنـه (المعلومـات البيبلوقرافيـة في الهامـش 160 أدنـاه).

فعلى مستوى البعد الرأسي يقيم تراتبية بين الشريعة والحقيقة، حيث الشريعة مستوى القانون والحقيقة مستوى الأخلاق. ويطلق طه أيضا على هذين المستويين تعبير الشريعة، مميّزا بين الشريعة الجماعية، وهي سلوك على مستوى القاعدة، والشريعة الفردية، وهي سلوك على مستوى القمة. أما على مستوى البعد الأفقي فإن طه يقرّ أن الشريعة، مثلها مثل أي نظام قانوني آخر، تتطور لتساير تطور المجتمع. ويقول عن هذا وهو في مَعْرِض المقارنة بين موقفه من ناحية وموقف الإخوان المسلمين والسلفيين من ناحية أخرى إنه يتفق معهم أن الشريعة كاملة إلا أنه يختلف معهم في طبيعة هذا الكمال، أذ أنهم يرون كمالها في ثباتها بينما يرى هو كمالها في كونها جسما حيّا متطورا ومطّرد النمو بلا توقف. ووعيه التطوري هذا ذو بعد تاريخي واضح إذ أنه يرى كيف تطورت عادات المجتمعات وأعرافها منذ أن تكوّن المجتمع البشري وكيف أن الفرد الأول الذي كان "غليظ الطبع" قد احتاج إلى "عنف عنيف لترويضه ولنقله من الاستيحاش إلى الاستيناس" وكيف أن العرف الاجتماعي الأول كان "شديدا عنيفا، يفرض الموت عقوبة على أيسر المخالفات ..."[158] إلا أن قابلية الشريعة للتطوير لا تشمل في رأي طه كل وجوهها، ويقول عن ذلك: "تطوير الشريعة الإسلامية عندنا يقع في جانب المعاملات فيما يختصّ بأمر المال، وأمر السياسة. أما الحدود، وأما القِصاص، وأما العبادات فإنها لا تكاد تتطور."[159] وما نجده في مشروع طه من تجاوز أو تطوير لبعض مظاهر الشريعة مع الاحتفاظ بمظاهر أخرى (أو ما يصفه بالتداخل والانفتاح بين شريعة الرسالة الأولى وشريعة الرسالة الثانية[160]) يعكس سِمَتَيْ الانقطاع والاستمرارية اللتين تسمان سائر المشاريع الإصلاحية. إلا أن ما يميّز طه عن أي مصلح إسلامي آخر هو طبيعة السلطة التي يدّعيها وهو يقدّم مشروعه الإصلاحي، إذ أنه يصرّ أن ما يقوله ليس رأيا أو اجتهادا وإنما هو أخذٌ مباشرٌ من الإله،[161] وبذا فإن سلطته هي في واقع

الأمر سلطة موازية لسلطة محمد، ومثلما أن محمدا كان صوت الإله في القرن السابع فإن طه هو، فعليا، صوت الإله في القرن العشرين.

ولقد بنى طه دعوته عن ضرورة بعث الحدود من ناحية على نظرية ذات طبيعة أنثروبولوجية- نفسية انسجمت مع باقي بنيانه الفكري و من ناحية على نظرية ذات طبيعة فلسفية أقحمها إقحاما في هذا البنيان ، واستمدّ في كليهما من الأثر الغربي أكثر من استمداده من المصادر الإسلامية.

وحسب النظرية الأنثروبولوجية- النفسية فإن نشأة المجتمع البشري ما كانت ممكنة من غير تقييد لشهوات الفرد واندفاعاته، وكان هذا التقييد هو ما أفضى لقيام الأعراف والقوانين. ولقد انصبّ هذا التقييد أول ما انصبّ على الغريزة الجنسية ونشأت الأعراف التي منعت غشيان المحارم، وهي أعراف ارتبطت بمظاهر كبت شديد. وتلت ذلك في الأهمية السيطرةُ على رغبة التملّك ونزعة الاعتداء على مال الآخر وسلبه. هذه البدايات السحيقة لكبت الشهوة الجنسية وشهوة التملّك هي في رأي طه ما يفسّر "السرّ في أشدّ التشريعات الإسلامية انضباطا وتلك هي شريعة الحدود. فإن الحدود أربعة ترجع إلى أصلين: حِفْظ العِرْض وحِفْظ المال. فحدّ الزنا وحدّ القذف يقومان على ضرورة حِفْظ العِرْض، وحدّ السَّرِقة وحدّ قطع الطريق يقومان على ضرورة حِفْظ المال."[162] ولأن حدّ الخمر يشُذّ ولا يمكن إدراجه ضمن هذا المخطط النظري فإن طه يزيحه جانبا ويقول إنه "ليس في مستوى هذه الحدود توكيدا وانضباطا."[163] وفي نظره فإن هذا الكبت منذ البدايات الأولى هو كبت لشهوتين أصيلتين تلتصقان بطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، ولذا فإن الحدود كزواجر لهاتين الشهوتين وقيود عليهما ستظل ملازمة له في كل زمان ومكان.

أما النظرية ذات الطبيعة الفلسفية فهي نظرية القانون الطبيعي. وعلى ضوء اعتباره للقانون الطبيعي، الذي يصفه بالقانون الكامل

والسرمدي والثابت، يعلن رفضه للتمييز الذي عادة ما يقيمه باقي الإسلاميين بين "قوانين السماء" و"قوانين الأرض". إلا أنه وانسجاما مع "مركزيته الإسلامية" التي تجعل القرآن أصلا لكل شيء يذهب إلى أن هذا القانون الطبيعي، هذا المثل الأعلى للقوانين، موجود بين "دفتي المصحف".[164] ثم لا يلبث أن يعود ليؤكّد الموقف الإسلامي التقليدي ويتحدّث عما يصفه "بقوانين السماء" ويقول إنها قوانين "وحدة" وما يميّزها أنها "تنظر إلى الحياة الدنيا والحياة الأخرى 'كوحدة' وتسعى لتحقيق المصلحة فيهما معا."[165] وتراجعُ طه هذا مفهومٌ إذ أنه لو أراد تبرير عقوبات الشريعة فإنه لن يجد سندا في نظرية القانون الطبيعي التي لا تنظر للقانون كطرف "دنيوي" لطرف آخر "أخروي" يكمّله. إلا أن البنيان الذي يقيمه طه يحتاج لمفهوم الآخرة كمفهوم تبريري مساعد، علاوة على ما تقوله النظرية الأنثروبولوجية- النفسية عن كبت النوازع والشهوات، وما تقرّره النظرية الفقهية التقليدية عن مقاصد الشريعة وضرورياتها أو كلياتها الخمسة المتمثّلة في حِفْظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ونظرية العقاب العامة عند طه ترتبط بمفهوم المعاوضة الذي يبرز في أبسط أشكاله وأكثرها بُدائية في قاعدة "العين بالعين والسن بالسن" ويقول بهذا الصدد: "ومعاوضة فِعْل الشرّ إنما تكون بوضع الألم في مقابلة اللذة من النفس، والمراد من ذلك وزن قواها حتى تعتدل، ولا تحيف، فتتهالك على اللذة بغير كتاب منير."[166] وعندما يأتي لعقوبة قطع يد السارق فإنه يربط الدفاع عن الملكية وحمايتها وحِفْظها ببعد نفسي. وهو ينطلق من بداية لا تختلف عن بداية انطلاق الموقف الفقهي المألوف بأن يتثبّت من توفّر أركان السَّرِقة وشروطها من نصاب وحِرْز وانعدام أي شبهات تدرأ الحدّ مثل الضرورة الملجئة كالجوع أو مثل المرض النفسي، وحال اكتمال الأركان تُقطع يد السارق.[167] ويقول في تبرير القطع: "والحكمة من وراء القطع العلاقة القائمة بين العقل واليد، فالإنسان الجاهل

دائما يحاول حلّ مشكلته باليد، فهو إن ناقشته مثلا، وأعيته الحجة بادر إلى العنف بيده. وحاجة الله إلى الخلق قلوبهم وعقولهم ... وللعلاقة القائمة بين اليد والعقل رأت حكمة الشارع الحكيم أن اليد إذا تعطّلت بالقطع نشِط العقل، وتفتّق ذكاؤه عن أساليب للتعامل أقرب إلى المسالمة منها إلى المناجزة. وكذلك قطعها، وحقّق بهذا القطع، الذي لم يكن منه بد، مصلحة للفرد بإيقاظ عقله، ومصلحة للجماعة بصون حقوقها من الاعتداء عليها ... "[168] والملاحظ في موقف طه أن نظره معلّق بالدرجة الأولى بالسارق وأن تنظيره ينصبّ على الخلل الذي أصاب عالمه الداخلي – ذلك الخلل الذي أصاب عقله أو خياله وحرّك يده لتقوم بفعل السَّرِقة. ونظرية طه تستبطن بعدا "تربويا" للعقوبة باعتبار أن القطع "سينشّط عقل" السارق و"يفتّق ذكاءه" (او ينفي أوهامه ويوسّع خياله كما يقول في مكان آخر) ويجعله مواطنا أصلح وأكثر وداعة وآمنُ لمال الآخرين. وهكذا فبعقوبة القطع سيُولد فرد جديد في المجتمع أكبر إدراكا وأوسع خيالا وأرفع أخلاقا. وآية السَّرِقة لا تقول هذا ولا تقيم علاقة بين اليد والعقل وغرضها لا يتجاوز النصّ على العقوبة وتأكيد طبيعتها الجزائية القِصاصية النكالية. وفضلا عن ذلك فإن الآية ليس فيها ما يدل على غرض تربوي يتعلّق بالسارق.

5.2

وما يقوله طه بشأن الحدود وما قرأناه أعلاه في الدفاع عن حدّ السَّرِقة وتبريره يكشف عن تناقض ملحوظ في موقفه الفكري. فطه من المفكرين الإسلاميين الحديثين القلائل الذين قبلوا بنظرية التطور (وإن أحاطها بإطار إسلامي أسطوري) وقد كان أثر ذلك واضحا على فلسفته التاريخية التي أضحت توليفا بين النظرة التطورية والنظرة الصوفية التي ترى مجموع تاريخ الإنسان كحركة تسيير إلهي محتوم من "البعد إلى القرب، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن التعدد إلى الجمعية، ومن الشرّ إلى الخير، ومن المحدود إلى المطلق،

ومـن القيـد إلى الحريـة."[169] فهـو يـرى مثـلا خطـا تطوريـا صاعـدا في الحركـة مـن التشريـع اليهـودي إلى التشريـع الإسـلامي، إذ يـرى تشـديدا في حالـة الشريعـة اليهوديـة تحـوّل إلى تخفيـف في حالـة التشريع الإسـلامي وبتطبيـق منطقـه الصـوفي يسـتخلص قائـلا: " ... وتواصـل القاعـدة اطرادهـا في المزيـد مـن التخفيـف عـلى النـاس كلـما أصبحـوا مـن رهافـة الحـس بحيـث لا يحتاجـون إلى الشـدة ليتعلمـوا، ويبلـغ مـن أمـر هـذا التخفيـف أن ينتقـل التحريـم مـن الأعيـان الحسـية إلى صـور السـلوك المعنويـة ... فـإذا المحـرّم حقـا، وفي آخـر الأمـر، هـو عيـب السـلوك، ونقـص الأخـلاق، وإنـما حـرّم المحسـوس مـن الأعيـان المحرمـة كوسـيلة لشـفاء النفـوس مـن عيـوب السـلوك، ومـن نقـص الأخـلاق ... "[170] وطـه يعـبّر عـن هـذه النظـرة في أماكـن أخـرى بالنظـر لحركـة الأشـياء كحركـة مـن "الكثافـة" إلى "اللطـف". وحتـى عندمـا يتحـدّث عـن قانـون المعاوضـة فإنـه يميّـز بـين مسـتويين مـن القانـون يقابـلان تمييـزه بـين الشريعـة والحقيقـة، ويحكـم عـلى قانـون المعاوضـة في الشريعـة بأنـه "قانـون فـجّ" عنـد مقارنتـه بقانـون المعاوضـة في الحقيقـة.[171]

وعـلاوة عـلى ذلـك فـإن اليـد تلعـب دورا هامـا في فلسـفة طـه السـلوكية الصوفيـة. وهكـذا يطـرح مفهـوم مـا يسـميه ثقافـة العقـل واليـد ويقـول في هـذا الصـدد:

> إن الوقـت قـد أتـى الـذي فيـه يُعنـى كل فـرد بتثقيـف عقلـه ويده. وثقافـة العقـل واليـد إنـما تتحقـق بـأن يحـذق الفـرد – كل فـرد – عمـلا يدويـا، تكـون لـه بـه خـبرة، ويمارسـه عـن احـتراف، أو عـن هوايـة، ويتجـه دائـما إلى أدائـه بحـذق وبإتقـان. وليكـن معلومـا، فـإن قيمـة العمـل اليـدوي ليسـت في كسـب العيـش فقـط، وإنـما هـي، وبقـدر أهـم، فيـما يثمـره هـذا العمـل مـن توحيـد العقـل والعـين واليـد. وهـذا التوحيـد هـو أقـرب السـبل إلى توحيـد القـوى المودعـة في البنيـة البشريـة التـي بتوحيدهـا، وبقـدر مبلـغ اتقـان توحيدهـا، تتـم الحيـاة وتكتمـل ... [172]

وهكذا فإن الموقف النظري لطه على ضوء انفتاحه على فكرة التطور وعلى ضوء مفهومه السلوكي يتيح له أساسا متينا لإلغاء الحدود (كما ألغي مظاهر أخرى من الشريعة) إلا أنه لا يفعل ذلك، واعتبر أن التطوّر البشري قد توقّف عند هذه العقوبات ويجب ألا يتجاوزها. وهكذا لم يعد السارق في نظر طه غاية في ذاته مقصودا بتجربة السلوك ووعد توحيد البنية الذي لا يتحقّق إلا بتوحيد وتفاعل وتداخل عناصر ذلك الثالوث الذي لا يكتمل فيه عنصرا العقل والعين إلا بعنصر اليد (وهو ثالوث يحاكي بنيات ثالوثية أخرى تطّرد في فكر طه).

وطه بالمرصاد لكل من يشتمّ من حديثه نزعة لتعطيل الحدّ. وعندما أبدى الكاتب المصري مصطفى محمود امتعاضه من عقوبة قطع يد السارق وعبّر عن ذلك بقوله إن الآية تفسح المجال للعفو عن السارق التائب وإن ولي الأمر يمكنه أن يرفع الحدّ عنه، ردّ عليه طه بأن قوله غير صحيح وأن الأمر لو بلغ ولي الأمر فإنه لا يستطيع أن يعفو ويرفع الحدّ.[173] وما يقوله طه صحيح من الناحية الفقهية حسب الإجماع الفقهي السائد، إلا أن الاختلاف بين مصطفي محمود وطه ليس في حقيقته اختلافا في دقيقة من دقائق الفقه بقدرما هو اختلاف بين حساسيتين وموقفين أخلاقيين متباينين. ولو استخدمنا لغة طه في وصف هذا الاختلاف يمكننا القول إن موقف مصطفي محمود يستلهم "القانون اللطيف" الذي تعبّر عنه المعاوضة في مستوى الحقيقة (والأخلاق)، بينما أن موقف طه يتمسّك "بالقانون الفجّ" الذي تعبّر عنه المعاوضة في مستوى الشريعة.

وعندما نقارن بين موقف طه وموقف عودة فإننا نرى الاتفاق بينهما في أنهما يلجآن لنظريات نفسية تقيم علاقة آلية وتبسيطية وفِجَّة بين القطع وأثره. بيد أنهما يفعلان ذلك وفي ذهنهما غرضان مختلفان، فعودة يريد أن يعطّل المقطوع ويعوّقه ليمنعه من اتساع

فرص كسبه، بينما أن طه يريد تقديم فرصة جديدة له تشحذ ذهنه وتوسّع خياله. ولقد قلنا إن منطق عودة يقتضي تفسيرا ظاهريا للآية لا يتقيّد بشروط مثل النِّصاب والحِرْز، ويمكننا أن نقول نفس الشيء في حالة طه. فرغم أن طه يتابع الموقف الفقهي التقليدي ويتحدّث عن نصاب وحِرْز إلا أن ذلك لا معنى له بمقياس نظريته التي تلزمه، مثلما هو الأمر في حالة عودة، بتبنّي موقف ابن حزم الذي يرى السَّرِقة فِعْلا اكتسابيا. فلو كانت حكمة القطع هي العلاقة القائمة بين العقل واليد وأن القطع ضروري لتنشيط العقل وتفتيق الذكاء وتوسيع الخيال فإن تلك الضرورة ستكون قائمة في حالة كل سرقة كسرقة بصرف النظر عن نِصابها أو حِرْزها.

كان طه قد وجه في عام 1952 رسالة للواء محمد نجيب عقيب انقلاب الضباط الأحرار وإزاحتهم للملك فاروق. وعلّق طه على اتهام الضباط الأحرار للملك ونظامه بالفساد قائلا: "والفساد في مصر ليس سببه الملك، وليس سببه الساسة، والأعوان الذين تعاونوا مع الملك. بل إن الملك وأعوانه هم أنفسهم ضحايا لا يملكون أن يمتنعوا عن الفساد أو أن يدفعوه عنهم. فإن أردت أن تلتمس أسباب الفساد فالتمسها في هذه الحياة المصرية، في جميع طبقاتها، وجميع أقاليمها، تلك الحياة التي أقامت أخلاقها إما على قشور الإسلام، أو على قشور المدنية الغربية، أو على مزاج منهما ..."[174] ويواصل طه حديثه ليردد الحجة المألوفة لسائر الإسلاميين وهي أن حلّ مشكلة الفساد (وبالطبع سائر المشاكل كبيرها وصغيرها) لا يتحقّق إلا بالعودة للإسلام. وما نلاحظه هنا أن طه على استعداد لتبنّي موقف كبير وشامل ينظر لتعقيد الوضع الإنساني ويتعاطف على ضوئه مع ملك مصر وطبقتها الحاكمة كضحايا لواقع تاريخي أكبر منهم لا يملكون دفعا لتشكيله إياهم، وهو كلام لا شكّ يحمل الكثير من الصِّحّة، وربما كان منطبقا بدرجة أكبر على الطبقات التي تسحقها وتستغلها الطبقات الحاكمة والسائدة. إلا أن ما يفاجئنا أن طه الذي

يعلـن التزامـه بالاشـتراكية، بـل بالشـيوعية، ليـس عـلى اسـتعداد لأن ينظـر للسـارق، والـذي غالبـا مـا ينتمـي طبقيـا للفئـة المسـحوقة، بنفـس المنظـار في إطـار تعقيـد الوضـع الإنسـاني الـذي أضحـى ضحيتـه ويريـد أن يقطـع يـده لـو قامـت عليـه أركان السَّرِقـة.

ومـا نسـتطيع أن نقولـه ونحـن نلخّـص موقـف طـه أنـه ورغـم نجاحـه في الكثـير مـن الحـالات في مقاومـة مـا يمكـن وصفـه "بالاسـتلاب القـرآني"،[175] إلا أنـه فشِـل في حالـة الحـدود (والقِصـاص) حيـث اسـتطاع الاسـتلابُ القـرآني جذبـه لمجالـه رغـم اصطـدام ذلـك بمنطـق وقيـم مشروعـه الإصلاحـي.

3

1.3

إن أبـرز سـمة لعقوبـة قطـع يـد السـارق هـي قسـوتها وغِلْظَتهـا الشـديدة التـي تتداخـل مـع سـمة أخـرى هـي عـدم تناسـبها مـع الفعـل الجنائـي الـذي تعاقـب عليـه. وهـذه المغـالاة في القسـوة مـن ناحيـة وهـذا اللاتناسـب بـين الجنايـة وعقوبتهـا مـن ناحيـة أخـرى أدركهـا البعـض حتـى في زمـن محمـد كـما رأينـا أعـلاه في الخـبر المـروي عـن صَفْـوان بـن أُمَيّـة. وكـما رأينـا في الخـبر فـإن صَفْـوان لم يقتـصر عـلى الاحتجـاج وإنـما حـاول أن يجـد مخرجـا لسـارق ردائـه، وهكـذا يقـول إنـه عـلى اسـتعداد أن يبيـع رداءه للجـاني ويُنسـئه ثمنـه، ويقـول إنـه وهبـه لـه، بـل ويعلـن تجـاوزه وعفـوه عـن السـارق.[176] وفي وجـه كل ذلـك يخـبره محمـد كـما رأينـا في الخـبر أن سـاعة ذلـك قـد فاتـت وأن السـارق يجـب أن يُقطـع. لقـد لمـس صَفْـوان في الحـال إسراف العقوبـة والظلـم الـذي سـيلحق بالجـاني الـذي سـيفقد يـده بسـبب ردائـه، وصـدم ذلـك حسَّـه الأخلاقـي صدمـة عميقـة. ولقـد مـرّ بنـا أعـلاه أن القضيـة وحسـب النظريـة الفقهيـة قـد انتقلـت في اللحظـة التـي رُفعـت فيهـا للإمـام مـن منطقـة الإنسـاني لمنطقـة الإلهـي. ولكننـا نلاحـظ أمـرا آخـر في هـذه اللحظـة حسـب خـبر صَفْـوان وهـي أن

الإنساني والإلهي يصطدمان وهما على طرفي نقيض أخلاقي: فالإنساني على استعداد للعفو والإلهي يرفض العفو.

وإن كان محمد هنا بحكم دوره النبوي يمثل الإرادة الإلهية التي ترفض العفو وتُمضي الحدّ، فقد رأيناه في حديث عبد الله بن مسعود أعلاه عن أول رجل قُطِع في الإسلام يتأثّر بعد حكمه وينصح أصحابه بما يجنّبه ويجنّبهم لحظة القطع هذه. ويصل به الأمر أن يصف عدم الصفح عن الجاني والإصرار على رفع الأمر للإمام بإعانة الشيطان. وإن كان في هذا الحديث قد أحسّ بما أحسّ به بعد نطقه بالحكم فإننا نقرأ عنه في حديث آخر وهو يَجْهَد أن يتجنب حتى لحظة النطق بالحكم هذه، وهكذا نقرأ:

أن رجلا جاء النبي ... فقال: يا رسول الله، إني أصبت حدّا فأقمه عليَّ، فلم يسأله النبي ... عنه، وأُقيمت الصلاة، فقام النبي ... فصلّى، وذلك الرجل معه، فلما انصرف النبي ... أدركه الرجل فقال: يا رسول الله أنا صاحب الحدّ فأقمه عليَّ، فقال له النبي ... : أليس قد صليت معنا آنفا؟ قال: بلى، قال: فاذهب فإنه قد غُفر لك.[177]

وما نلاحظه أن محمدا يتحاشى أن يسأل الرجلَ عن جنايته (وبالمقابل فإن الرجل لا يفصح عنها، مما يدفع الحديث لنهايته المرسومة بلا تعقيد). وبذا فهو يتحاشى أيضا دوره كإمام وقاضٍ، ولكنه لا يلبث أن يتولّى دوره كنبي يمثّل الإرادة الإلهية ويعلن للرجل أنه قد غُفر له. وما نلمسه في مثل هذه الأحاديث أن الشعور بقسوة العقوبة قد تسرّب حتى للمادة النبوية نفسها، بمعنى أننا لا نسمع احتجاج صَفْوان فقط وإنما نسمع أيضا صوت محمد وهو يعبّر عن تعاطفه مع الجاني أو توجيهه بعدم الإتيان به أو بإعلانه عن توبته عليه. وكما لاحظنا في الحديث أعلاه فإن محمدا تنازل عن دور الإمام ولم يسأل الجاني وأن الجاني صمت عن طبيعة جنايته، ولكن المادة الفقهية قدّمت، وحتى في تلك المرحلة المتقدّمة عندما يقف

الجـاني في حـضرة الإمـام، مخرجـا مـرّ بنـا أعـلاه في إشـارة السَّرَخْـسي لإمكانيـة احتيـال الإمـام لـدرء الحـدّ وتلقينـه السـارق أن ينكـر سرقتـه. ومـن أخبـار ذلـك التلقـين في المـادة الفقهيـة مـا يحكيـه عِكْرِمَـة بـن خالـد أنـه "أُتِيَ عمـرُ بـن الخطـاب برجـل، فسـأله أسرقـت؟ قـل لا، فقـال: لا، فتركـه ولم يقطعـه". [178] وهكـذا وبـإزاء النفـور مـن قسـوة العقوبـة كان مـن الطبيعـي أن ينشـأ مثـل هـذا الفقـه الـذي لجـأ لمحاولـة تعطيـل حكـم الآيـة حتـى في هـذه المرحلـة المتأخـرة. ولقـد انتبـه بعـض الفقهـاء أن هـذا الإجـراء نفسـه غـير فعّـال لأنـه يخضـع لرغبـة الإمـام ومِزاجـه فأعطـوا السـارق حـقّ التراجـع عـن إقـراره أو حتـى حـقّ الفـرار. كلّ هـذا عكـس رغبـة أصيلـة عنـد طائفـة مـن الفقهـاء لتعطيـل حكـم آيـة السَّرِقـة، وعكـس تعاطفهـم الإنسـاني الأصيـل الـذي رأى في قطـع اليـد إسرافـا عقابيـا ينبغـي تجنبـه.

ولقـد رأينـا في خـبر صَفْـوان كيـف أن هـذه المقاومـة للقطـع كانـت مبكّـرة. ونـرى في أخبـار أخـرى تعـود لصـدر الإسـلام مـا يسـند ذلـك ومـا يـدلّ عـلى مقاومـة الحـدّ وتجاهلـه بالتغـاضي عـن السَّرِقـة والتسـتّر عـلى السـارق. ومـن أخبـار ذلـك مـا نقـرأه عـن عـمار بـن يـاسر وكيـف أنـه أخـذ سـارقا ثـم قـال: أسـتُرُه لعـل الله يسـترني، ومـا نقـرأه عـن ابـن عبـاس وكيـف أنـه أخـذ سـارقا فـزوّده وأرسـله. [179]

ولقـد فـسّر الباحـث المـصري حسـين أحمـد أمـين قسـوة العقوبـة وبرّرهـا عـلى ضـوء النمـط السـائد للتملّـك في زمـن محمـد وهـو نمـط الملكيـة المنقولـة دون العقاريـة حيـث كان "يمكـن للبـدوي أن يحمّـل راحلتـه كل مـا يملكـه وينتقـل بـه مـن موطـن إلى موطـن سـعيا وراء المـاء والـكلأ. وبالتـالي فـإن الاعتـداء عـلى السـاري في الصحـراء بسرقـة ناقتـه بـما تحمـل مـن مـاء وغـذاء وخيمـة وسـلاح في مصـاف قتلـه." [180] إن المثـال الـذي يقدّمـه أمـين مـن الممكـن أن ينطبـق عـلى آيـة الحرابـة، بيـد أنـه سـينطوي عـلى اشـتطاط تفسـيري غـير مقنـع إذا حاولنـا تطبيقـه عـلى آيـة السَّرِقـة. إن الجمهـور الأسـاسي الـذي خاطبـه القـرآن لم يكـن

جمهـور البـدو وإنـما جمهـور الحـضر في مكـة والمدينـة، والسَّرِقـة التـي تتحـدّث عنهـا آيـة السَّرِقـة هـي مـن نـوع السرقـات المألوفـة في هـذه البيئـة مثـل سرقـة المِجَـنّ الشـهير أو رداء صَفْـوان بـن أُمَيّـة أو البيضـة أو الحبـل. ونمـط ملكيـة أهـل مكـة والمدينـة لم يكـن نمـط ملكيـة منقولـة دون عقاريـة ولم تكـن سرقـة متاعهـم تبلـغ مصـاف قتلهـم. إن مـا يفسّر بالدرجـة الأولى قسـوة آيـة السَّرِقـة في تقديرنـا ليـس قسـوة الأفـراد وعنفهـم وإنـما قسـوة دولـة المدينـة وعنفهـا.

2.3

نـأتي الآن للسـمة الأخـرى الملازمـة لقسـوة الحـدّ وهـي سـمة اللاتناسـب التـي أشرنـا لهـا أعـلاه. إن قطـع اليـد كعقوبـة عـلى السَّرِقـة لا يمثّـل انتهـاكا عاديـا للجسـد فحسـب وإنـما أيضـا انتهـاكا يهبـط بإنسـانية الإنسـان. فانتهـاك الجسـد الإنسـاني في هـذه الحالـة لا يتـم كقِصـاص عـلى انتهـاك الجـاني لجسـد إنسـان آخـر ولكـن كعقوبـة عـلى انتهاكـه لمـال شـخص آخـر. ومـا فعلتـه العقوبـة هـو أنهـا سـاوت جسـد الإنسـان بالأشـياء، وهـذا تحديـدا هـو مـا يخلـع عليهـا لاإنسـانيتها، إذ أن جسـد الإنسـان أو أي عضـو منـه لا يمكـن أن يُعـادل بالأشـياء.

وفي واقـع الأمـر فـإن هـذه المعادلـة لليـد والمتـاع صدمـت حتـى مجمـوع الفقهـاء في المـاضي عـلى مسـتوى معـين كـما يتّضـح مـن رفضهـم لظاهـر الآيـة وإصرارهـم عـلى نِصـاب يرفـع قيمـة اليـد لتعـادل متاعـا ليـس بتافـه. ولقـد اتفـق الفقهـاء عـلى المقيـاس الـذي تتحـدّد بـه قيمـة اليـد الإنسـانية، وكان هـذا المقيـاس هـو أشـهر متـاع مـسروق في تاريـخ الإسـلام وهـو ذلـك المِجَـنّ الـذي قطـع فيـه محمـدٌ يـدَ سـارق. ولقـد رأينـا كيـف أن اتفـاق الفقهـاء عـلى مقياسـهم هـذا كان بالدرجـة الأولى عينيـا ولم يكـن قيميـا، إذ اختلفـوا حـول قيمـة هـذا المِجَـنّ. ولقـد أعلـن بعـض الفقهـاء معارضتهـم لمفهـوم النِّصـاب الـذي لا يجـد سـندا في الآيـة وأكّـدوا أن " ... السَّرِقـة تتحقّـق في القليـل والكثـير، فاشـتراط النِّصـاب يكـون زيـادة في النـصّ وذلـك يَعْـدِل النسـخ ... "[181] إلا أن هـذه

النزعة ذات التمسّك الحرفي بالآية ظلّت دائما نزعة أقلية على كل المستويات. بيد أن ما يجب أن نضعه في اعتبارنا أن هذا الاختلاف ليس باختلاف جوهري، فالموقفان يعبّران عن المعادلة اللاإنسانية لليد بالشيء والاختلاف بينهما اختلاف الدرجة التي تبدأ عندها هذه المعادلة. ولقد أوصل الفقهاء هذه السمة اللاإنسانية لمنتهاها اللاأخلاقي في تمييزهم الذي مرّ بنا أعلاه بين سرقة الحرّ الصغير والمُستعبَد الصغير، وقولهم إن سرقة الأول لا قطع عليها لأنه ليس بمال بينما أن سرقة الثاني توجب القطع لأنه مال — وهكذا فإن الإنسان نفسه "يتشيأ" في هذه الحالة ليكتمل شرط النِّصاب وتُقطع يد السارق.

إن لاإنسانية قطع اليد البشرية مقابل شيء لم تُثِر أي مشكلة أخلاقية وسط الفقهاء في الماضي أو وسط المدافعين عن العقوبة في زمننا الحاضر. وهكذا فإن هذه المسألة لم تشغل بال عودة الذي انشغل بالمقارنة بين عقوبة الحبس وقطع اليد ومحاولة إثبات أن القطع أكثر فعالية كعقوبة وأقل كلفة بل وأكثر إنسانية لأنه يتيح للجاني الذهاب والانضمام لأسرته مباشرة بعد قطعه التي كانت ستُحرم منه لو حُبس. وبالمثل لم تشغل المسألة بال طه الذي حاول إثبات مزية القطع في حفز عقل السارق وتوسيع خياله وولادته بعد القطع كمواطن صالح. ومثل هذا الموقف الذي يتمسّك بالنص ويسقط الاعتبار الأخلاقي ويتّحد بالأفق الفكري والفقهي الموروث موقف متوقّع في حالة عودة ومنسجم مع نمط إسلامه ومدرسته الفكرية، إلا أنه غير متوقع في حالة طه ولا ينسجم مع مجموع البنية الفكرية التي يحاول تجذير وتوطين رؤيته الفكرية في بيئتها. إن منطلق طه التطوري يجعله ينتبه انتباها حادا لتلك اللحظة الخطيرة التي قفز فيها التطور لمستوى الحياة، وهي لحظة يكتب عنها قائلا: "... والكرامة عند الله للبشر، وليست للسموات ولا للأرض، بل إن النملة عند الله أكرم من الشمس، ولأن النملة دخلت في سلسلة من

الحياة والموت، لم تتشرّف بها الشمس، وهي تتطلّع إليها، وترجوها بشق النفس"[182] — هذا الانتباه الثاقب لقيمة الحياة كان ينبغي أن ينبّه طه إلى أن يد الإنسان الحيّة (والذكية) لا يمكن مساواتها بالشيء. وعلى مستوى التطوّر الاجتماعي انتبه طه للتطور في العقوبات، وقرأ القصة التوراتية – القرآنية عن إبراهيم وأمره بذبح ابنه على ضوء رؤية تطورية ورأى أن لحظة افتداء ابنه كانت لحظة افتداء الإنسان "بحيوانية أغلظ من حيوانيته، وكان هذا إعلاما بأن ارتفاع البشر درجة فوق درجة الحيوان قد أشرف على غايته ..."[183] إلا أن طه ورغم انتباهه لتجاوز عُرْف العقوبة القائمة على التضحية بالجسد عجز أن يرى في عقوبة قطع يد السارق طرفا من استمرار عُرْف ذلك الاعتداء على الجسد، بل وعجز حتى بمنطق النظرة التطورية أن يرى مظهر التراجع في العقوبة القرآنية مقارنة مثلا بالعقوبة التوراتية للسَّرِقة التي تعاقب بالتغريم المغلّظ في حالات يُفرض فيها القطع استنادا على آية السَّرِقة.[184]

3.3

رأينا كيف اصطنع الفقهاء مفاهيم المال والنِّصاب والحِرْز لأن الأخذ بظاهر الآية ستنشأ عنه عواقب وخيمة عملوا على تقييدها. ورغم أن شروطهم لعبت دورا حاسما في تقييد إطلاق الآية إلا أن عدم اتفاقهم حتى داخل المذهب الواحد أدّى لنتيجة مريعة وهي أن حدّ السَّرِقة اكتسب سمة أضحت من سماته الملحوظة عند التطبيق وهي عدم العدل. دعنا نأخذ بعض الأمثلة المتصلة بالمال والنِّصاب والحِرْز لتبيين ما نعنيه.

لقد رأينا كيف أن تعريف المال في النظرية الفقهية ارتبط من ناحية بمفهوم ديني قام على ثنائية الحلال والحرام ومن ناحية أخرى بمفهوم دنيوي استند على فكرة المنفعة التي تجعله إما مالا ذا قيمة أو مالا تافها. ورأينا كيف أن جمهور الفقهاء ذهب إلى أن سارق الخمر من الذِّمِّي مثلا لا يُقطع لأن الخمر عين محرّمة بينما خالف عطاء هذا

الـرأي ورأى أن سـارق الخمـر مـن الذِّمِّـي يُقطـع حتـى لـو كان مسـلما لأنها مـال ذو قيمـة في حـقّ الذِّمِّـي. إن النتيجـة العمليـة لذلـك أن سـارقا لخمـر ذِّمِّـي تحاكمـه محكمـة جمهـور الفقهـاء لـن يفقـد يـده، بينـما أن سـارقا آخـر ارتكـب نفـس الفعـل ويقـف أمـام محكمـة عطـاء سـيفقد يـده.

ورأينـا في حالـة النِّصـاب الخـلافَ الكبـير بـين فقهـاء المدرسـة الحجازية الذيـن رأوا أن النصـاب ثلاثـة دراهـم فصاعـدا وفقهـاء المدرسـة العراقيـة الذيـن رأوا أن النصـاب عـشرة دراهـم فصاعـدا. وعـلاوة عـلى هاتـين المدرسـتين المؤثرتـين كان هنـاك الفقـه الظاهـري الـذي لم يـر أساسـا لفكرة النِّصـاب أصـلا. دعنـا نفـترض سـارقين: سـارق سرق متاعـا قيمتـه درهـم واحـد وسـارق سرق متاعـا قيمتـه تسـعة دراهـم. السـارق الأول سـيقطعه القـاضي الظاهـري ولـن يقطعـه باقـي القضـاة. أمـا السـارق الثـاني فسـيقطعه القـاضي الظاهـري والقضـاة الملتزمـون بفقـه المدرسـة الحجازيـة ولـن يقطعـه القضـاة الملتزمـون بفقـه المدرسـة العراقيـة.

وعندمـا نتحـدث عـن نصـاب المتـاع المسروق فإننـا في غالـب الأحوال نتحـدث عـن متـاع يـراه السـارق ويسـتطيع تقديـر قيمتـه الماليـة، إلا أن هـذا غـير ممكـن في حالـة النشـل. دعنـا نفـترض نشّـالين: نشـل الأول صُرّة اتضـح فيـما بعـد أنهـا تحـوي درهمـين، ونشـل الثـاني صُرّة اتضـح فيـما بعـد أنهـا تحـوي عـشرة دراهـم. النشّـال الأول كـما نعلـم لـن يقطعـه إلا القـاضي الظاهـري، أمـا الثـاني فسـيُجْمِع كل القضـاة عـلى قطعـه. وهكـذا وفي حالـة النشـل فإننـا نـرى كيـف أن اكتـمال شرط النِّصـاب يعتمـد اعتـمادا تامـا عـلى عنـصر الصدفـة البحتـة، وهـو عنـصر لم يسـترعِ انتبـاه الفقهـاء ولم يقلـق حسـهم الأخلاقـي. وبتأمـل مفهـوم النِّصـاب يتضـح لنـا كيـف أن الفقهـاء وهـم يحاولـون تقييـد القطـع قـد اضطـروا لقبـول درجـة مـن الظلـم تتمثّـل في تمييزهـم بـين سُرَّاق اشـتركوا جميعـا في ارتـكاب نفـس الفعـل، إلا أنهـم قـرروا قطـع بعضهـم وعـدم قطـع البعـض الآخـر اسـتنادا عـلى قيمـة بـرّروا وصولهـم إليهـا اعتـمادا عـلى أخبـار متضاربـة.

أما في حالة الحِرْز فدعنا نأخذ مثالين، يتعلق الأول منهما بطبيعة الحِرْز والثاني بسرقة الحِرْز نفسه. في تعريفه للحِرْز بالمكان اشترط أبو حنيفة أن يكون المكان مبنيا واعتبر الإحرازَ من طبيعة المكان حتى لو لم يكن للبناء باب. أما مالك فإنه لم يشترط البناء واعتبر ما تجري به العادة من إعداد المكان كافيا لتعريف الحِرْز. وهكذا فإن السارق الذي يسرق مثلا دابة من مربط غير مسوّر أو مبنِيّ لن يقطعه القاضي الحنفي بينما أن القاضي المالكي سيقطعه. وفي الحالة الثانية دعنا نأخذ مثال الفُسْطاط، أي خيمة الشَّعر الكبيرة التي تُنصب كبيت. رأى فقهاء مثل الشافعي وأصحاب الرأي أن الفُسْطاط إن كان فيه أحد منتبها أو نائما فإنه يُعتبر مُحْرزا بغيره، وبالتالي فإن سرقة المتاع منه توجب القطع. ولكن ماذا إن سرق السارقُ الفُسْطاطَ نفسه؟ رأى فقهاء مثل أصحاب الرأي أنه وبينما أن ما هو داخل الفُسْطاط محروز – بشرط الحافظ – إلا أن الفُسْطاط نفسه ليس محروزا وسارقُه لا يُقطع. وذهب فقهاء آخرون – مثل ابن قُدامة – أنه يُقطع.[185] وهكذا فإن مصير يد سارق الفُسْطاط معلّق بما أن كان سيمثُل أمام قاضٍ يتفق مع أصحاب الرأي أو مع ابن قُدامة.

4.3

وهناك حالة خاصة يصبح فيها النفور الأخلاقي من القطع نفورا خاصّا وشخصيا عندما يهدّد وشائج الأسرة وأواصرها. لقد مرّ بنا حديثُ الفقهاء عن القطع بين أفراد الأسرة الواحدة، ومرّ بنا كيف أنهم عندما نظروا مثلا لسرقة الابن من أبيه أجمعوا على عدم القطع وكيف أن مالكا عارض هذا الإجماع وقال إن الابن يجب أن يقطع. ومنطق نظرية الحقّ الإسلامية يسند في واقع الأمر موقف مالك إلا أن الفقهاء ضربوا بهذا المنطق عرض الحائط وانحازوا لما يقتضية الحسّ الأخلاقي السليم الذي يستبشع مثل هذا الحكم ويرى ما يؤدي إليه من تقويض وتدمير لعلاقة الرحم التي هي من أخصّ العلاقات التي تحفظ للمجتمع تماسكه. وفقه مالك يفتح في واقع الأمر البابَ

واسعا لمثل هذا الاحتمال لأنه لا يحفِل بالعفو ويعطي الأجنبي من الناس حق رفع الأمر للسلطان كما ذكرنا أعلاه.

5.3

إن طبيعة القطع كعقوبة نهائية (الأمر الذي لاحظه السَّرَخْسي كما مرّ بنا)[186] حجة قوية ضده. لقد مرّ بنا كيف أن بعض الفقهاء أجازوا الإكراه والتعذيب لانتزاع الإقرار، وهذا ظرف من الظروف التي من الممكن أن تقود لحكم خاطىء. وشهادة الآخرين من الممكن بالطبع أن تكون خاطئة. ومحمد نفسه كان منتبها لهذه المشكلة وبأنه من الممكن أن يقضي بناء على شهادة زور إذ يُنسب إليه قوله: "إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحقّ أخيه شيئا بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها."[187] ومما نقرأه بهذا الصدد خبرا عن علي بن أبي طالب أنه "أُتِيَ برجل شهد عليه رجلان بالسَّرِقة فقطع يده، ثم أتيا بآخر فقالا: وَهَمْنا يا أمير المؤمنين، إنما السارق هذا. فقال: لا أصدقكما على الثاني، وأغرمكما دية اليد ولو علمت أنكما تعمّدتما لقطعت أيديكما."[188] ولن ننشغل ونحن ننظر لهذا الخبر بما انشغل به الفقهاء من أمر الشاهدين وعما إن كان يجب الاقتصاص منهما بقطع اليدين مقابل اليد الواحدة وإنما سننشغل بأمر البريء الذي اُتهم بالسَّرِقة وقامت كل الأركان في نظر علي ليقطع يده. إن شهادة الزور أو حتى الشهادة الصادقة القائمة على وهم أو خطأ أو الشهادة على النفس بالإكراه أو تزوير عناصر أخرى لتثبيت الجريمة كلها احتمالات واردة لا ينجو منها نظام قضائي حتى ولو كان دينيا يستخدم وسيلة التخويف بعذاب أخروي. إن ما يمكن أن نفترضه في هذه الحالة أن عليا كان حريصا على العدالة إلا أنه أخطأ، وكانت عاقبة خطئه فادحة في هذه الحالة ليس لطبيعة الخطأ بالدرجة الأولى (فهو خطأ من الممكن أن يرتكبه محمد نفسه حسب الحديث أعلاه أو أي قاض) وإنما لطبيعة العقوبة. لقد مرّ بنا أعلاه الحديث

المنسـوب لمحمـد الـذي يقـرّر قاعـدة درء الحـدود والـذي يضيـف فيـه ''فـإن الإمـام أن يُخطـىء في العفـو خـيرٌ مـن أن يخطـىء في العقوبـة''. وهـو حديـث يكشـف عـن حـرص عـلى العدالـة أكـبر مـن الحـرص عـلى العقوبـة. إلا أن هـذا الحديـث الـذي يقـرّر قاعـدة مـن أنضـج قواعـد القضـاء يصطـدم بطبيعـة العقوبـة الحدّيـة عندمـا يرتكـب القـاضي النـوع الثـاني مـن الخطـأ — أي عندمـا يخطـىء في العقوبـة.

إن مـا يتطلبـه شرط العدالـة في ظـل تعقيـد الوضـع الإنسـاني هـو العقوبـة التـي لا تتلـف تلفـا نهائيـا لا رجعـة منـه. وهـذا مـا حـدث بالطبـع للرجـل الـبرىء الـذي قطعـه عـلي. إن حكـم الشريعـة بقطـع هـذا الرجـل الـبرىء أفقـده يـده في قيمـة ربـما لم تتجـاوز ربـع الدينـار ثـم هاهـو يُعـوض بديـة قيمتهـا خمسـمائة دينـار،[189] إلا أن هـذه الديـة (أو أي قـدر مـن المـال) لـن تعيـد لـه يـده وسـيعيش باقـي حياتـه وهـو يعـاني جسـديا ونفسـيا ويحمـل وسـم جنايـة لم يرتكبهـا.

6.3

نـأتي الآن لسـمة مـن السـمات المهولـة لعقوبـة القطـع لمسـها المسـلمون منـذ بدايـة فـرض العقوبـة وكانـت إحـدى دوافـع الفقهـاء للاجتهـاد في تقييـد القطـع ونعنـي بذلـك الإعاقـة الدائمـة التـي تُسَـبِّبها العقوبـة للمقطـوع. إن عـدم التناسـب في العقوبـة الـذي لمسـه صَفْـوان بـن أُمَيّـة في الحـال واسـتصرخ محمـدا لرفعـه ليـس بعـدم تناسـب يتعلّـق باللحظـة المحـدّدة التـي ارتكـب فيهـا الجـاني جنايتـه أو بالجنايـة المحـدّدة فحسـب وإنـما هـو أيضـا انتقـام غليـظ يعانيـه المقطـوع (المذنـب والـبرىء) معانـاة يوميـة جسـدية ونفسـية باقـي حياتـه. وفي حالـة الـضرر النفـسي فهـو ضرر مـن الممكـن أن يمتـدّ أيضـا لأفـراد أسرتـه.

ولقـد رأينـا اختلافـات الفقهـاء في تعريفهـم لليـد وتحديـد مـا يُقطـع وهـل هـو قطـع مـن المِرْفَـق أو المَنْكِـب كـما ذهـب الخـوارج، أو من وسـط الكـفّ بـدون قطـع الإبهـام كـما ذهـب الشيعة، أو مـن الرُّسْـغ أو مَفْصِـل الكـفّ كـما ذهـب أهـل السـنة. كـما رأينـا اختلافـات الفقهـاء في مسـألة

عقاب السارق الذي يعود وتتكرر سرقته وكيف أن عطاء ذهب إلى أن القطع واحد، وأن عليا ذهب إلى قطع طرفين، وكيف أن غالبية الفقهاء ذهبوا إلى القطع المتكرر لكل الأطراف وذهب بعضهم إلى إزهاق حياة السارق بعد بتر كل أطرافه. وفي كل هذه الخلافات والصياغات فإن عُقدة الأمر كانت مسألة الإعاقة والموقف العملي والأخلاقي منها. ويظهر هذا جليا في قول علي: ”ثم إذا سرق مرة أخرى سجنتُه وتركتُ رِجْله اليمنى يمشي عليها إلى الغائط ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها“. إن موقف صَفْوان بن أُمَيّة عبّر عن نفور الحسّ الأخلاقي السليم من القطع الذي صبغ موقفَيْ عطاء وعلي بمستويين مختلفين. فعطاء ما كان يمكنه نسخ الآية إلا أنه عندما أصرّ على قطع واحدٍ عبّر عن حساسية أخلاقية أعلى من حساسية علي الذي لم تتحرّك حساسيته الأخلاقية وينفتح بصره وبصيرته لما لحق المقطوع من تعويق وأذى إلا بعد أن قطع يده اليمنى ورجله اليسرى. أما باقي الفقهاء فقد تماهوا تماهيا تاما مع ما رأوا أنه ينسجم مع روح الآية وكانوا على استعداد لقطع السارق عضوا عضوا، ولم يتحرّك لدى غالبيتهم ما تبقّى من حس أخلاقي إلا بعد القطع الأخير وقالوا إنه يُحبس. وعلى الأرجح أنهم قالوا ذلك لأنهم نفروا مما حدّثهم به جابر عما فعل هو وأصحابه بالسارق الذي سرق للمرة الخامسة فرموه بالحجارة وقتلوه ورموه في بئر ثم أهالوا على جثته الحجارة. لا شك أن هؤلاء الفقهاء أحسوا بعد قطع كل أطراف السارق أن الأشبه بالموقف الإنساني هو أن يموت في الحبس ولم يشغلوا بالهم بأن يتساءلوا كما تساءل علي (وإن جاء تساؤله متأخرا) عن كيف يأكل هذا المحبوس وكيف يستنجي.

وعلاوة على انتباه عطاء وعلي فإن ثمة انتباه آخر نجده في المادة الأخبارية يتعلّق بعدم القطع في الغزو. ففي حديث يرويه جُنادة بن أبي أمية يقول إن بُسْر بن أبي أرطاة قال: ”سمعت النبي يقول: لا تُقطع الأيدي في الغزو“.[190] وفي تعليلهم لذلك الإجراء

أشار الفقهاء لطبيعته التحوطية إذ أن من يُقام عليه الحدّ ربما يلحق بالعدو، ولم ينسوا أن يضيفوا ''فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام أقام الحدّ على من أصابه.''[191] ومثل هذا الاعتبار التحوطي اعتبار معقول ولكن هناك اعتبار آخر أرجح منه ويفرضه واقع الغزو فرضا مباشرا وضاغطا وهو أنه ليس من مصلحة جيش المسلمين أن يُضْعِف صَفَّه بإعاقة محاربيه وبتر أياديهم، مما يجعل إقامة الحدّ في نهاية الأمر إجراء غير حكيم.

ولكن لو قسنا بهذا المقياس أليس القطع إجراء غير حكيم في كل الحالات لإن إعاقة المقطوع ليست على حساب الفرد المعاق فحسب وإنما هي أيضا على حساب مجموع المجتمع؟ إن الإعاقة نقص في سلامة المجتمع وفي يده العاملة التي تساهم في إنتاج ثروته، والمجتمع الذي يعاقب الجناة بإعاقتهم (وخاصة عندما تكون الإعاقة دائمة ووسما يحمله الجسد ويعلنه في كل لحظة وكأن المقطوع أصبح سجين فِعْله باقي حياته) مجتمع ناقص الحكمة وناقص الأهلية ليطمح أن يكون مجتمعا فاضلا.

7.3

إن هناك علاقة وثيقة بين مستوى الارتقاء في قيم المجتمع وبين العقوبات التي يفرضها المجتمع على الجرائم. وهذه العلاقة تتضح لنا اتضاحا لا لبس فيه عندما ننظر لتاريخ التشريع حيث أن التشريع عكس باستمرار تطورا وئيدا من قوانين في غاية القسوة والعنف والغلاظة لقوانين أكثر إنسانية وتوازنا وعدلا وحكمة.

وتطبيق الحدود يضع المجتمعات المسلمة اليوم أمام تحدٍّ من أكبر التحديات التي تواجهها وهو تحدِّيٌ ذو طبيعة أخلاقية في نهاية المطاف. فهي إما أن تختار وضعا أخلاقيا يلتزم الحدود وبالتالي يُطَبِّع القسوة والعنف القضائي ويؤدّي لتغليظ الحاسة الأخلاقية لهذه المجتمعات، وإما أن تختار وضعا أخلاقيا يرفض ذلك ويتجاوز الحدود. لقد واجهت المجتمعات المسلمة تحديا أخلاقيا شبيها في

القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وهي تعالج مسألة إلغاء الرِّق. ولقد فُرض إلغاء الرق فرضا على المجتمعات المسلمة وكانت من آخر المجتمعات التي قبلته. ورغم أنه لا تزال هناك بعض مظاهر المقاومة إلا أن المجتمعات المسلمة (مثلها في ذلك مثل المجتمعات المسيحية وغيرها) ارتفعت بشكل عام لمستوى الحساسية الأخلاقية المعاصرة وقبلت بالإجماع الأخلاقي المعاصر الرافض لاستعباد الإنسان لأخيه الإنسان (وإن كانت ذاكرة الاستعباد لا تزال حيّة في تراث العنصرية في الكثير من مجتمعات العالم اليوم). ومن الناحية الموضوعية ليس هناك ما يمنع المسلمين اليوم من أن يفعلوا بالحدود مثلما ما فعلوا بالرِّق، وأن يقوموا بالغائها ويصبحوا جزءا من الإجماع الأخلاقي المعاصر الداعي للالتزام بمعايير حقوق الإنسان ورفض العقوبات القاسية واللاإنسانية والمُحِطّة بكرامة البشر.

إن عقوبة قطع اليد على السَّرِقة عقوبة غير مقبولة أخلاقيا. والنفور الأخلاقي من عقوبة القطع ليس وليد الحساسية الأخلاقية لعصرنا وإنما ظلّ ماثلا منذ اللحظة التي أُعلنت فيها آية السَّرِقة. لقد بقيت العقوبة وفقد عدد لا يحصى من الضحايا أطرافهم (ولا يزالون يفقدونها) – وبينهم لا شك عدد لا نعرفه من الأبرياء – لأنها أضحت جزءا من عنف الدولة الإسلامية وعقوباتها الجنائية. والمطلوب ليس مواجهة عنف الدولة بعنف معاكس وإنما مواجهة نظام قوانينها بنظام أخلاقي وقانوني بديل. لابد من طرح هذا البديل. وعندها فقط تستطيع المجتمعات المسلمة أن تتحرّر من أسر الشريعة وأسر عقوبات كعقوبات الحدود، وعندها وعندها فقط تستطيع هذه المجتمعات أن تُرْسي أساسا متينا للانفتاح على إمكانيات حريتها وإمكانيات ترقيها الأخلاقي الذي لا تقيده قيود ولا تحدّه حدود.

هوامش

(*) اعتمدنا في الترتيب الهيكلي لعناصر القسم الأول ترتيبَ **الموسوعة الفقهية** (الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت) تحت مادة "سَرِقة"، وهو ترتيب يعتمد بدوره ترتيبَ أمهات المصادر الفقهية في معالجتها لموضوع السَّرِقة. أما فيما عدا الترتيب الهيكلي فإن المعالجة الواردة في هذا القسم معالجة مستقلة واستندت على المصادر المُشار لها في الهوامش.

1. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين، 1993)، ج 5، ص 605.
2. محمد بن حبيب، **كتاب المحبّر**، اعتنت بتصحيحه أيلزه ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ)، ص 327–328.
3. علاء الدين بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 9، ص 177.
4. أحمد بن شعيب النسائي، **كتاب السنن الكبير**، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 7، ص 41.
5. المصدر السابق، ج 7، ص 42.
6. المصدر السابق، ج 7، ص 40.
7. محمد بن عبد الله الحاكم، **المستدرَك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 4، ص 423–424.
8. عن قصة العُرَنِيين نقرأ في مادة الحديث أن "نفرا من عُجْلٍ ثمانيةً قَدِمُوا على رسول الله ... فبايعوه على الإسلام فاستوخموا الأرضَ [لم يوافق هواؤُها أبدانَهم] فسقِمت أجسامهم، فشكوا إلى رسول الله ... قال: أفلا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من ألبانها وأبوالها. قالوا: بلى. فخرجوا، فشربوا من ألبانها وأبوالها، فصحّوا، فقتلوا راعي رسول الله ... وأطردوا النَّعَم فبلغ ذلك رسولَ الله، فأرسل في

آثارهم، فأُدركوا، فجِيءَ بهم. فأمر بهم، فقُطِّعت أيديهم وأرجُلُهم وسَمَر أعينهم [كحلها بمسامير الحديد المحمّاة]، ثم نبذهم في الشمس حتى ماتوا." محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي (بيروت: دار القلم، 1987)، ج 6، ص 614.

9. شمس الدين السَّرَخْسي، **المبسوط** (بيروت: دار المعرفة، 1989)، ج 9، ص 167–168.

10. يقول أبو أسحاق الزجّاج في معنى الكلمة: "معنى قولك نكَّلْت به، أي جعلت غيره يَنْكُل أن يفعل مثل فِعْله، فيناله مثل الذي ناله." **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، ج 1، ص 149. بالإضافة لورود كلمة "نَكال" في الآيات المقتبسة أعلاه فإنها ترد باشتقاقين آخرين في سورة النساء حيث نقرأ "والله أشدُّ بأسا وأشدُّ تنكيلا" (84:4)، وفي سورة المزمّل حيث نقرأ "إن لدينا أنكالا وجحيما" (12:73). ونلاحظ في كل الاستخدامات القرآنية للكلمة ارتباطها الوثيق بوصف طبيعة انتقام الإله وعقابه وعذابه.

11. أبو داود سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ج 6، ص 463.

12. يرد هذا الحديث في سنن ابن ماجه والترمذي والنسائي ومسند أحمد، إلا أنه أُعتبر ضعيف الإسناد. انظر المصدر السابق، ج 6، ص 463، هامش 1.

13. أحمد بن حسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 8، ص 471.

14. محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 4، ص 569.

15. علاء الدين الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحرير إسحاق الطيبي (عمان والرياض: بيت الأفكار الدولية، 2005)، ج 1، ص 620.

16. محمد ين عيسى التِّرمِذي، **الجامع الكبير**، تحقيق بشّار عوّاد

معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ج 3، ص 95.

17. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 141.

18. المصدر السابق، ج 9، ص 170.

19. عبد الله بن أحمد بن قُدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، 1997)، ج 12، ص 416.

20. الترمذي، **الجامع الكبير**، ج 3، ص 118.

21. أحمد بن الحسين البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، تحرير عبد المعطي أمين قلعجي (كراتشي ودمشق والقاهرة: جامعة الدراسات الإسلامية ودار قتيبة ودار الوعي ودار الوفاء، 1991)، ج 12، ص 408-409.

22. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 159.

23. انظر مادة "سرق" في **لسان العرب** لابن منظور.

24. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 140. وفي فقه الشيعة الإمامية فإن من يسرق حرّا ثم يبيعه يُقطع، إلا أن القطع في هذه الحالة ليس قطعا حدّيا وإنما لفساده. انظر نجم الدين الحِلّي، **المختصر النافع في فقه الإمامية** (بيروت: دار الأضواء، 1985)، ص 302.

25. المصدر السابق، ج 9، ص 161.

26. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 4، ص 538.

27. أبو الوليد بن رشد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرَجة**، تحقيق أحمد الحبابي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ج 16، ص 236.

28. علي بن أحمد بن حزم، **المُحَلَّى بالآثار**، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ج 12، ص 324.

29. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 457. يختلف ابن قُدامة مع رأي عطاء هذا ويقول: "ولنا، أنها عين محرّمة، فلا يُقطع بسرقتها، كالخنزير، ولأن ما لا يُقطع بسرقته من مال المسلم، لا يُقطع بسرقته

مـن أهـل الذِّمـة، كالميتـة والـدم.“ (نفسـه). وهكـذا نـرى عطـاءَ ينطلـق مـن نظـرة نسـبية للقيمـة تضـع في اعتبارهـا أن العـين المحرّمـة في نظـر الشريعـة ذات قيمـة ماديـة للذِّمّـي يجـب حمايتهـا بموجـب عقـد الذِّمـة، بينـما أن ابـن قُدامـة ينطلـق مـن نظـرة إطلاقيـة للقيمـة لا تفصـل بـين التحريـم وعـين الـشيء وبالتـالي فـإن الشريعـة لا يمكـن أن تخلـع عليـه قيمـة تغـيّر طبيعتـه كـشيء لا قيمـة لـه بنـاء عـلى مـن يملكـه وتقطـع سـارقه. وهـذه الحجـة الإطلاقيـة تتمـدّد في المنطـق الفقهـي لتصـل حـدّ إعطـاء السـارق حـقّ الإتـلاف وهكـذا يقـول ابـن قُدامـة مثـلا عـن آلـة اللهـو كالطُّنبـور والمزمـار أن للسـارق ”حقّـا في أخذهـا لكسرهـا، فـكان في ذلـك شُـبْهَة مانعـة مـن القطـع ... “ (نفسـه).

30. المصدر السابق، ج 12، ص 458.

31. المصدر السابق، ج 12، ص 458.

32. التِّرمِذي، **الجامع الكبير**، ج 3، ص 119.

33. أبـو داود، **سـنن أبي داود**، ج 5، ص 344. وفي صيغـة أخـرى نقـرأ حديثـا تسـأل فيـه عائشـة محمـدا عـن الـشيء الـذي لا يَحِـلّ منعُـه فيقـول لهـا: ”المـاء والمِلْـح والنـار“. محمـد بـن يزيـد بـن ماجـة، **سـنن ابـن ماجـة**، تحقيق بشّـار عـوّاد معروف (بـيروت: دار الجيـل، 1998)، ج 4، ص 109. كان لأبي يوسـف رأي مختلـف في الأشـياء التافهـة التـي لا يجـب القطـع فيهـا، فقـال بالقطـع في كل شيء إلا الطـين والـتراب والسِّرْجـين (الـروث والزِّبْـل يسـتخدم في التسـميد)، وهـو قـول اتفـق فيـه مـع الشـافعي. كـمال الديـن محمـد بـن الهَـمام، **شرح فتـح القديـر**، تحريـر عبـد الـرزاق غالـب المهـدي (بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 2002)، ج 5، ص 352.

34. خالـف محمـد الشـيباني أصحابـه الحنفيـة بشـأن الأحجارالكريمـة وقـال إنهـا أحجـار ولا قطـع في الحجـر. ورد عليـه السَّرَخْـسي بـأن عـدم القطـع في الحجـر علّتـه التفاهـة إلا أن الأمـر مختلـف في حالـة الأحجـار الكريمـة التـي ليسـت بتافهـة لأن ”مـا يكـون مـن أعـزّ الأمـوال يرغـب فيـه مـن يتمكّـن منـه ... “ **المبسـوط**، ج 9، ص 180.

35. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 356.

36. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 426.

37. البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 571.

38. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 570.

39. محمد بن إدريس الشافعي، **الأمّ**، تحقيق وتخريج رفعت نوري عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء، 2001)، ج 7، ص 319.

40. البخاري، **صحيح البخاري**، ج 8، ص 574.

41. أبو الوليد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق يوسف بن أحمد البكري (عمان والرياض: بيت الأفكار الدولية، 2009)، ص 979.

42. المصدر السابق، ص 979.

43. أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 6، ص 439.

44. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص 980 .

45. نُسب لأبي حنيفة قول آخر أن السارق إن سرق عشرة دراهم مما يروج في معاملات الناس فإنه يُقطع مما يدلّ على أن شرط كونها مضروبة ليس بشرط ضروري. انظر الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 320.

46. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 343. هذا تقدير يرتبط بوزن الدراهم وتم اختياره لأنه أوسط المقادير. يقول الكاساني عن ذلك إن الدراهم على عهد محمد كانت ”صغارا وكبارا. فإذا جمع صغير وكبير، كانا درهمين من وزن سبعة؛ فكان هذا الوزن هو أوسط المقادير؛ فاعتبر به؛ لقوله ... ’خير الأمور أوساطها‘ ...“ **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 320.

47. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 320–321.

48. المصدر السابق، ج 9، ص 321.

49. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 468.

50. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 318.

51. المصدر السابق، ج 9، ص 322-323.
52. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 538.
53. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 33.
54. ابن حزم، **المُحَلَّى**، ج 12، ص 309.
55. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 10.
56. محمد أمين بن عابدين، **ردّ المحتار على الدرّ المختار**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، ج 6، ص 162.
57. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 372.
58. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 537؛ ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 431.
59. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 151.
60. مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1985)، ج 2، ص 839-840.
61. المصدر السابق، ج 9، ص 147.
62. المصدر السابق، ج 9، ص 147.
63. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 356.
64. مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 9، ص 147.
65. المصدر السابق، ج 9، ص 165.
66. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 539.
67. المصدر السابق، ج 4، ص 539.
68. ابن عابدين، **ردّ المحتار على الدرّ المختار**، ج 6، ص 141.
69. ابن رشد، **البيان والتحصيل**، ج 16، ص 243.
70. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 375.
71. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 148.
72. المصدر السابق، ج 9، ص 148.
73. ابن عابدين، **ردّ المحتار على الدرّ المختار**، ج 6، ص 165.

74. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 162.
75. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 379.
76. المصدر السابق، ج 5، ص 379.
77. أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 8، ص 467.
78. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 378.
79. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 455-456.
80. المصدر السابق، ج 12، ص 455.
81. أبو داود، **سنن أبي داود**، ج 6، ص 455.
82. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 283.
83. المصدر السابق، ج 9، ص 283.
84. محمد بن جمال الدين العاملي، **اللُّمعة الدمشقية**، تحقيق محمد كلانتر (بيروت: دار العالم الإسلامي، بدون تاريخ)، ج 9، ص 222.
85. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، هامش ص 283-284.
86. مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 2، ص 833.
87. حسب صيغة أخرى للخبر فإن عبد الله بن عمر رفض الاستماع لعائشة التي تشفّعت لإنقاذ الرجل الهارب والذي مرّ على مُستعبَدين لعائشة فسرق منهم جِرابا فيه تمر وركب حمارا لهم. وأرسلت عائشة لابن عمر وقالت له: إنما غلمتي [أي غلماني] غلمتُك، وإنما جاع، وركب الحمار يتبلّغ عليه، فلا تقطعه. إلا أن ابن عمر أصرّ على قراره وقطعه. عبد الرزاق بن همَّام الصنعاني، **المصنَّف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، ص 241-242.
88. مالك بن أنس، **الموطأ**، ج 2، ص 834.
89. عبد الرزاق الصنعاني، **المصنَّف**، ص 244.
90. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 42.
91. مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي (الرياض: دار طيبة، 2006)، ص 49.

92. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 371.
93. الشافعي، **الأمّ**، ج 10، ص 111.
94. انظر مثلا السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 140.
95. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 463.
96. المصدر السابق، ج 12، ص 463.
97. ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 3، ص 608.
98. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 535.
99. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 306–307.
100. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 188.
101. ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 4، ص 193.
102. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 188.
103. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 461.
104. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 323.
105. المصدر السابق، ج 9، ص 323–324.
106. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 529.
107. ابن الهَمام، **شرح فتح القدير**، ج 5، ص 387.
108. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 296.
109. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 182.
110. المصدر السابق، ج 9، ص 191.
111. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 470–471.
112. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 184–185.
113. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 463.
114. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 9، ص 325.
115. الشافعي، **الأمّ**، ج 10، ص 388.
116. لنماذج من بعض هذه التفاصيل الخلافية انظر مثلا السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 162–163.
117. المصدر السابق، ج 9، ص 171.

118. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 542.
119. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 185.
120. فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار الفكر، 1981)، ج 11، ص 230.
121. محمد بن يعقوب الكُليني، **الكافي** (بيروت: منشورات الفجر، 2007)، ج 7، ص 142.
122. ابن حزم، **المُحَلَّى**، ج 12، ص 355.
123. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 442.
124. المصدر السابق، ج 12، ص 454.
125. عبد الرزاق الصنعاني، **المصنَّف**، ص 185.
126. ابن حزم، **المُحَلَّى**، ج 12، ص 353-354.
127. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 440.
128. الكُليني، **الكافي**، ج 7، ص 143.
129. جمال الدين بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية** (الرياض: وزارة الأوقاف السعودية، 1938)، ج 3، ص 371.
130. المصدر السابق، ج 3، ص 372. ويثبت الزيلعي في نهاية هذا الحديث رأي بعض علماء السنة أن الواقدي، أحد رواة الحديث، "فيه مقال"، وهو رأي تعود جذوره لاتهامه بالتشيع.
131. المصدر السابق، ج 3، ص 372. ويشير الزيلعي للحكم على حرام بن عثمان الذي تفرّد بهذا الحديث بأنه "من الضعف بالمحل العظيم".
132. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 11.
133. المصدر السابق، ج 7، ص 10.
134. المصدر السابق، ج 7، ص 11.
135. المصدر السابق، ج 7، ص 11.
136. المصدر السابق، ج 7، ص 12.
137. أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ج 7، ص 232.

138. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 527.
139. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 186.
140. مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 527.
141. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 191.
142. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 472.
143. المصدر السابق، ج 12، ص 472.
144. ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج 4، ص 192.
145. الطبري، **تفسير الطبري**، ج 4، ص 571.
146. الرازي، **التفسير الكبير**، ج 11، ص 236.
147. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 472.
148. جار الله بن عمر الزمخشري، **الكشّاف**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوّض (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ج 2، ص 234-235.
149. عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي** (بيروت: دار الكاتب العربي، بدون تاريخ)، ج 1، ص 652.
150. المصدر السابق، ج 1، ص 653.
151. المصدر السابق، ج 1، ص 653.
152. المصدر السابق، ج 1، ص 654.
153. المصدر السابق، ج 1، ص 655.
154. المصدر السابق، ج 1، ص 655.
155. المصدر السابق، ج 1، ص 655.
156. محمود محمد طه، **أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1968، الطبعة الثانية)، ص 37-38.
157. محمود محمد طه، **أسئلة وأجوبة**، الكتاب الأول (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1970)، ص 55.
158. محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام** (أم درمان:

[مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1969، الطبعة الثالثة)، ص 30.

159. طه، **أسئلة وأجوبة**، ص 55.

160. محمود محمد طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1979، الطبعة الثالثة)، ص 72.

161. حول نظرية طه حول التحرّر من تقليد محمد وتحقيق الأصالة وتلقّي الشريعة الفردية انظر كتابه **رسالة الصلاة** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1970، الطبعة الخامسة). انظر أيضا فصلنا عن هذه النظرية في كتابنا Mohamed A. Mahmoud, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2007), pp. 41-76.

162. طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**، ص 23.

163. المصدر السابق، ص 23.

164. محمود محمد طه، **رسائل ومقالات**، الكتاب الأول (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1973)، ص 22.

165. المصدر السابق، ص 22.

166. طه، **الرسالة الثانية**، ص 97.

167. يتحدّث طه عن هذه الشروط حديثا عاما ولا يدخل في تفاصيلها، ولذا فليس من الواضح مثلا قيمة النِّصاب الذي يتحدّث عنه أو شروط الحِرْز. ولم يتناول طه القضايا الشائكة الأخرى مثل ما الذي يجب أن يحدث إن عاد السارق وسرق مرة أو مرات أخرى.

168. طه، **رسالة الصلاة**، ص 67-68.

169. طه، **الرسالة الثانية**، ص 100-101. حول هذا الموضوع انظر Mahmoud, *Quest for Divinity*, pp. 179-193.

170. طه، **الرسالة الثانية**، ص 49-50.

171. المصدر السابق، ص 100.

172. محمود محمد طه، **تعلموا كيف تصلون** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1973، الطبعة الثانية)، ص 8.

173. محمود محمد طه، **القرآن ومصطفي محمود والفهم العصري** (أم درمان: [مطبوعات الحركة الجمهورية]، 1971)، ص 205.

174. طه، **رسائل ومقالات**، الكتاب الأول، ص 11.

175. نعني بالاستلاب القرآني تلك الحالة التي يعطّل فيها المؤمن بالقرآن عقله أو حسّه الأخلاقي ليقبل ما هو غير عقلي أو غير أخلاقي في النص القرآني. وهي حالة نجد ما يوازيها عند كل أصحاب النصوص المقدّسة ويمكن وصفها بالتعبير العام "استلاب النصّ المقدّس".

176. النسائي، **كتاب السنن الكبير**، ج 7، ص 9.

177. عبد الرزاق الصنعاني، **المصنَّف**، ص 230.

178. المصدر السابق، ص 224.

179. المصدر السابق، ص 226.

180. حسين أحمد أمين، **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية** (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1987)، ص 215.

181. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 136.

182. طه، **الرسالة الثانية**، ص 85.

183. المصدر السابق، ص 30.

184. نقرأ مثلا في خروج 22:1 "إذا سرق إنسان ثورا أو شاة فذبحه أو باعه، يُعَوِّضُ عن الثور بخمسة ثيران، وعن الشاة بأربعة من الغنم." حول السَّرِقة وأنواعها وعقوباتها في اليهودية انظر

Bernard S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

185. ابن قُدامة، **المغني**، ج 12، ص 428.

186. انظر ص 13 أعلاه.

187. البخاري، **صحيح البخاري**، ج 4، ص 356.

188. السَّرَخْسي، **المبسوط**، ج 9، ص 169.

189. يُنسب لأبي العلاء المعري قوله وهو يشير للتباين المشتطّ بين قيمة اليد في السَّرِقة والدية:

يد بخمس مئين من عسجد وُديت ... ما لها قطعت في ربع دينار
تناقض ما لنا إلا السكوت له ... ونستجير بمولانا من العار

ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقِّعين عن رب العالمين**، تحرير مشهور ابن حسن آل سلمان وأحمد عبد الله أحمد (جدة والرياض: دار ابن الجوزي، 1423 (2002))، ج 3، ص 287–288.

190. الترمذي، **الجامع الكبير**، ج 3، ص 120.

191. المصدر السابق، ج 3، ص 120.

دانيال بالز

الدين كمصدر للفعل الاجتماعي:
ماكس فيبر

الإنسان حيوان معلق في شبكات معانٍ نسجها هو نفسه.
كِلِفورد ڤِيَرتز في حديثه عن النظرية المرشدة لفيبر[1]

إذا نظرنا لفرويد ودوركايم وماركس ثلاثتهم مجتمعين فثمة أمر واحد يتضح لنا: إن كل واحد منهم قد طوّر وبشكل حاسم نظرة وظيفية للدين. فبناءً على نظراتهم لا يكفي أن نقول إن بعض الهندوس يعبدون شيفا (Shiva) لأنهم يؤمنون بقوته أو إن المسلم يمتثل لما يقوله القرآن لأن القرآن هو الحقّ المُنْزَل من الله. إنهم يختارون بدلا من ذلك إبراز كيف أن هذه المعتقدات تعود لأحوال أو حاجيات أعمق تكمن تحت ما يقبله الوعي. وعلاوة على ذلك فهم يؤمنون أن هذه المداخل الوظيفية تؤدي منطقيا لنتائج اختزالية. فالأمر هنا لا يتعلق بمجرد تفسير جانب من جوانب الدين بينما تفسّر باقي النظريات الجوانبَ الأخرى. إن الافتراض وراء مثل هذا الموقف الاختزالي أنه قد وضع يده على ما هو أساسي ورئيسي. وهكذا فإن الدين، أي دين، يمكن تفسيره تفسيرا تاما بالرجوع

لظرف أوحد يكمن تحته أو لسبب أولي: للحالة العصابية الكلية للبشرية أو الضغوط والمقتضيات الاجتماعية التي يخضع لها الفرد أو آلية الصراع الطبقي التي تشمل كل العالم. إن مثل هذه التفسيرات تتمدّد باتساع عريض لتأخذ الأدلة من كل الحالات وتضعها في حضن صيغة واحدة. وهذا هو مصدر جاذبيتها. ولكن هل تعطينا مثل هذه التفسيرات في واقع الأمر أفضل النتائج؟ ماذا لو كان الحال أن القصة الحقيقية للدين ليست بمثل هذه البساطة؟ ماذا لو شرعنا بدلا من ذلك من نقطة ذلك التعقيد العنيد للسلوك الديني وتساءلنا عما إن كان من الممكن استقطار ذلك التركيب الكثيف بسهولة في طبقة سُفلية واحدة؟ ماذا لو كانت هذه التفسيرات الاختزالية تصل لأهدافها المعلنة بسهولة؟

لم يكن هناك منظّر في بداية القرن الماضي قد جذبه التعقيد المحيّر للسلوك الإنساني مثلما جذب عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber) والذي بدأ دراسته، مثل ماركس قبل نصف قرن، في جامعة برلين حيث لم ينصبّ اهتمامه الأساسي على الدين وإنما انصبّ على الاقتصاد والقانون. ورغم أن اسمه كثيرا ما يقترن باسم دوركايم باعتباره المؤسس التوأم لعلم الاجتماع الحديث إلا أن تعبير عالم اجتماع لا ينصف فيبر ذا الاهتماماته الفكرية الواسعة. كان فيبر ذا ذهن موسوعي قادر على امتصاص المعارف التي لم تقتصر على القانون والاقتصاد وإنما امتدت للتاريخ والفلسفة والفن والدين والأدب والموسيقى. وكان يسعى وهو يقرأ ويكتب للعثور على العلاقات والروابط ولوصف السياقات. ولقد تتّبع ما يربط السياسة بالجغرافيا والتاريخ الثقافي، وبحث في جذور الصراع الطبقي، ووصف سمات المجموعات ذات المكانة الاجتماعية. وميّز أنواعا من الفعل البشري وأشكالا من السلطة الاجتماعية، ودَرَسَ دور المؤسسات الإدارية، وأدرك إدراكا حَدْسِيا قوة السلوك والاعتقاد الديني في الحياة الاجتماعية. ولقد رأى أن أفضل فهم للمجتمع هو أن

نفهمه كنسيج لخيوط من النشاط البشري مختلفة غاية الاختلاف إلا أنها متناسجة تناسجا مُحْكَمًا يلتفّ فيه كل خيط بالخيط الآخر. وفي هذه الصورة فإن مكانة الدين مساوية لمكانة باقي مظاهر السلوك البشري. ولقد كان من الواضح لفرويد وماركس أن الدين يجب أن يُطرح جانبا باعتباره نتيجة وليس سببا. إلا أن فيبر لم يقبل بهذه الفكرة كمعطى، ورأى أن التداخل والتفاعل بين أشكال النشاط البشري المختلفة يخلق مسارات سببية لا تجري في سكة واحدة وأنها كثيرا ما تدور وأن الطريق يرتدّ أحيانا للخلف. وفي نظر دوركايم وفرويد وماركس فإن الدين هو دائما الانعكاس وليس الحقيقة بتاتا. إلا أن هذه العلاقة في اجتماع فيبر علاقة كثيرا ما تكون تبادلية، بل وقد تنعكس أحيانا. وهكذا فإنه يضع على عاتقه مهمة أن يسير في درب لا يختزل تعقيد السببية الاجتماعية. إن الدين ليس سببا في كل الحالات وليس نتيجة في كل الحالات؛ فهو من الممكن أن يكون سببا أو نتيجة ومن الممكن أن يكون سببا ونتيجة، والأمر يتحدّد في نهاية المطاف على ضوء الحقائق المحدّدة والظروف المتغيّرة.

الخلفية: الأسرة والسياسة والسيرة العلمية

كان كارل أيميل ماكسميليان ''ماكس'' فيبر (Karl Emil Maximilian "Max" Weber) (1864 – 1920) هو الأكبر بين ثمانية أطفال لوالده ماكس (الكبير) وأمه هيلين فالنشتاين فيبر (Helene Fallenstein Weber). ورغم أن أسرة فيبر ازدهرت ولفترة طويلة في مجال صناعة الأقمشة في منطقة ويستفاليا (Westphalia) إلا أن ماكس الأب اختار أن يعمل في مجال القانون وانخرط في النشاط الحكومي. وانتقل إلى برلين بينما كان ابنه لا يزال صبيا صغيرا حيث كان ولفترة طويلة برلمانيا وعمِل في البداية في المجلس البروسي للنوّاب وفيما بعد في الرايخستاق (البرلمان) الألماني كنائب عن الحزب اللبرالي الوطني. ولقد كان ماكس الأب منسجما مع الحياة الاجتماعية والسياسية لبرلين لما تميّز به من شخصية انبساطية وثقة بالنفس ومساندة

لأوتو فون بسمارك (Otto von Bismarck)، ''المستشار الحديدي'' للإمبراطورية. وفتح منزله بانتظام لزملائه وأصدقائه. أما هيلين، والتي كانت ابنة وزير حكومي في برلين، فقد جاءت أيضا من أسرة ثرية. وكانت ذات تعليم عال بالقياس لنساء جيلها وذات نزعة تأملية أكثر من زوجها ومتدينة تدينا قويا. وتميّزت أيضا بضمير اجتماعي حيّ جعلها تتعاطف بقوة مع شقاء الفقراء.

ولقد تجمع هذان المزاجان المتعارضان للأبوين اجتماعا متوتّرا في شخصية ابنهما. وهكذا فإن ماكس الابن شارك أباه الاهتمام النشط بالسياسة والحكومة إلا أنه ورِث أيضا نزعة أمه المتأملة وحساسيتها الأخلاقية ومثاليتها الإنسانية. ولن يكون من باب المبالغة أن نصف حياته المبكرة بأنها كانت حياة فكرية.[2] فمنذ بداياته كانت القراءة في حياته أمرا عاديا مثل التنفس. وعندما بلغ الثالثة عشر من عمره كانت فكرته عن هدية عيد الميلاد لأبويه تقديم بحثين: أحدهما عن التاريخ الألماني في القرون الوسطي والآخر عن الإمبراطورية الرومانية في عصرها المتأخر. ولم ترَ أسرة فيبر كبير فرق بين تحصيل العلم والتسلية في وقت الفراغ. وكانت زيارات صفوة السياسيين والمثقفين في برلين أمرا متكررا ومألوفا. ولقد قابل فيبر وهو في سنوات يفاعته بعضا من ألمع الشخصيات في عصر ذهبي من عصور المعرفة الألمانية في غرف منزلهم العامر بالأحاديث والمناقشات المتقاطعة في الاقتصاد والمجتمع والسياسة والقانون والتاريخ (مع عدم خلوها من توابل الثرثرة الاجتماعية والقيل والقال). وهكذا فإن الفيلسوف فيلهيلم دِلتايْ (Wilhelm Dilthey)، وعالم الدراسات الرومانية البارز تيودور مومزين (Theodore Mommsen)، والمؤرخ هاينرش فون ترّايشكه (Heinrich von Treitschke)، واللاهوتي أيرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) — كل هؤلاء وغيرهم لم يكونوا مجرد مؤلفين على صفحات وإنما أصدقاء للأسرة قابلهم شخصيا.

ولم تكن فترة دراسة فيبر بأقل تميّزا. ففي مرحلة المدرسة

الإعدادية في برلين اهتمّ بالفلسفة وبالتاريخ القديم وتاريخ العصور الوسطى. وكان واسع الاطلاع على كتابات الكتاب الكلاسيكيين أمثال هومر وهيرودوتس وفيرجيل وسيسرو، وأضاف لذلك قراءة كل أعمال جوته والتي غالبا ما كان يطّلع عليها للترويح عن نفسه أثناء أداء الواجبات الدراسية المملة. ودخل عام 1882 جامعة هايدلبيرق لدراسة تاريخ التشريع والاقتصاد بالإضافة للفلسفة واللاهوت. وانضم أيضا، مثل ماركس، لرابطة حيث تعلّم المبارزة والشراب بقدر أكبر من المهارة وقدر أقل من الحكمة لو حكمنا بما ورد في الحكاوي الساخطة لأمه. وبعد عام من الدراسة التي صاحبتها الخدمة العسكرية في ستراسبورق عاد فيبر لبرلين للمزيد من الدراسة الجامعية. وفي أثناء هذا العام توثّقت عُرى الصداقة بينه وبين المؤرخ هيرمان باومقارتِن (Herman Baumgarten) والذي كان أيضا خاله. وواصل في برلين دراساته العليا في تاريخ التشريع والاقتصاد على مدى السنوات الثمانية التالية بينما كان يقيم مع والديه. ونال في عام 1889 شهادة الدكتوراة عن بحث عن الشركات التجارية الإيطالية في القرون الوسطي. وعقيب ذلك فرغ من دراسته في الحقوق وبدأ العمل في محاكم برلين. وفي عام 1889 نال شهادة الإجازة كمحاضر جامعي بدراسة عن الزراعة والقانون في روما القديمة. وفي هذه الفترة تقريبا خطب ماريان شنيتقر (Marianne Schnitger)، التي كانت تربطه بها علاقة بعيدة كابنة عم، وتزوجا بعد عام، ووافق ذلك دخوله للحياة المهنية.

وبزواجه وهو في عمر التاسعة والعشرين فإن حياة فيبر تنقسم إلى قصة شخصيتين. فعلى المستوى المهني رسّخ نفسه كعالم ينتظره مستقبل متميّز، فالوظائف كانت تنتظره في دوائر الحكومة والعالم الأكاديمي. وكان نشطا في اتحاد السياسة الاجتماعية (Verein für Socialpolitik) وهي منظمة

تضم اقتصاديين مهنيين. وقام بإعداد دراسة هامة لهذه المنظمة عن الهجرة والعمل الزراعي في ألمانيا الشرقية. ونشر أيضا تحليلا عن البُورصة الألمانية التي كانت قد أُنشئت لتوها.[3] وفي عام 1895 قَبِل تعيينا كبروفيسر كامل الوظيفة في الاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورق (وكان ذلك أمرا مدهشا لشخص في عمره)، وقَبِل في العام التالي تعيينا مماثلا، وبمكانة واعتبار أكبر، في جامعة هايدلبيرق.

إلا أن حياته نحت منحى مزعجا على المستوى الخاص. لقد تحوّل زواجه من ماريان إلى زواج غريب، على الأقل بالمقاييس المألوفة للتعلّق العاطفي. فرغم أنه وزوجته الجديدة كانا رفيقين مثاليين على المستوى الشخصي إلا أنهما اختارا، وعلى ما يبدو باتفاق مشترك بينهما، علاقة زوجية بلا أطفال ومن المؤكد بلا جنس. ولم يكن السبب واضحا. إن قدرة فيبر على إنكار الذات معروفة جيدا ويبدو أنها التقت بشيء مماثل في زوجته — بُغْض واضح للجنس كعلاقة جسدية. إن الراجح أن الحقيقة الكاملة وراء هذه المسألة ذات الخصوصية الشديدة لا يمكن اكتشافها. (كتبت ماريان أول سيرة لزوجها وأحرقت كل الأوراق الخاصة بعد وفاته.[4]) إلا أن المؤكد أن ذلك أعدّ المسرح لعدم استقرار عاطفي، وهو وضع زادت توتراتٌ أخرى في تعقيده. ورغم أن فيبر كان يحترم والديه كليهما إلا أنه عندما بلغ رُشْده مال أكثر لأمّه وأحسّ بالحاجة لمساندتها في وجه أبيه الذي كان ينزع للتحكّم والسيطرة. وفي مرة من المرات وعندما انفجر خلاف حادّ حول حقّ أمه في زيارة ابنها العريس وزوجته اللذين كانا يسكنان بعيدا من برلين انحاز ماكس الأصغر لأمه وعارض أباه معارضة غاضبة. وبعد شهور قليلة، وقبل أن يتصافيا، مات الأب فجأة بنوبة قلبية. وما لبث فيبر أن دخل في انهيار عاطفي خطير، وليس من الواضح عما إن كان ذلك بسبب أن هذه الملابسات أدّت لشعور بالذنب أم بسبب آخر. وفي الفترة من 1897 إلى 1901 وحتى فيما بعدها ظل يعاني من حالات قلق يشلّه

ويجعله يحسّ تارة بالإرهاق وتارة بالاضطراب وتارة بعدم القدرة على النوم وتارة بالعجز عن القيام بمهامه كبروفيسر. وبعد تغيبه عن العمل عدة مرّات بسبب حالته الصحية استقال من وظيفته في هايدلبيرق، مما نتج عنه عمليا انسحابه من أي وظيفة مهنية.[5] ولم يجبر نفسه على قبول وظيفة مرة أخرى حتى عام 1918، وكانت الوظيفة هذه المرة في جامعة فينا. وبعد أقل من عامين أصيب بالتهاب رئوي. ونتيجة للقصور في العلاج أودى الالتهاب الرئوي بحياته في عمر صغير نسبيا، إذ مات في السادسة والخمسين وهو في قمة عطائه الفكري.

ورغم أن الاضطراب العصبي حرف فيبر عن واجباته الجامعية، إلا أنه وبمرور الزمن استطاع أن يستعيد قدرته على العمل البحثي. واستطاع التغلب على مشاكله بالدرجة التي أعانته على السفر في كل من أوربا وأمريكا حيث شارك في مؤتمرات عن النظرية والسياسة الاجتماعية. وفي ظرفه الجديد بعيدا عن أي وظيفة مهنية استطاع في عام 1904 أن يقبل القيام بتحرير مجلة علمية هامة هي **أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية** (*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*) (بمشاركة الاقتصاديين فيرنر زومبارت (Werner Sombart) وأيدقار يافا (Edgar Jaffe)). وقد جمعت هذه الخطوة أمرين هما العلاج النفسي والسانحة الفكرية. وبدأ فيبر يعمل كباحث خاص، وأعانه في ذلك مال من الأسرة بالإضافة لميراث مريح (بعد عام 1907). وانخرط في خطة عمل بحثية منتظمة كانت تزداد إنتاجا كل عام حتى وسط الانتكاسات العصبية التي كانت تصيبه بين الفينة والفينة. وكانت المجلة هي المنبر الذي نشر فيه أغلب أعماله، بما في ذلك أغلب أبحاثه الهامة عن الدين. وعلى مدى ستة عشر عاما متميّزة الانتاج منذ تاريخ بدء تحريره إلى يوم وفاته في عام 1920 أنتج على صفحاتها وأماكن أخرى دفقا منتظما من الأوراق والمراجعات

النقدية والدراسات الطويلة التي اتّسمت بالمستوى العالي في تميّزها. ولم تكن كل أعماله معالم فكرية إلا أنها قدّمت وباستمرار أفكارا مدهشة وأصيلة يسندها تحليل تاريخي دقيق وبحث اجتماعي عميق. وسنوجه نظرنا بعد قليل لأهم هذه الأفكار. ولكن وقبل أن نتجّه بنظرنا لها لابد أن ننظر لمسألة أولية أعتبرها فيبر ذات أهمية بالغة: المناهج المستخدمة في البحث الاجتماعي.

ثلاث أدوات في البحث الاجتماعي: الفهم والنوع – المثال والقيم

إن المنهج بالنسبة للباحث كالأدوات بالنسبة لصاحب الحِرْفة. فكلهم يحتاجون لها، إلا أن القليلين منهم يفكرون فيها ويعيرونها انتباها. وكان فيبر أحد أولئك القلائل. وكتب فيبر أثناء فترات تعافيه من المرض عددا من المقالات، بينها أول دراسة تحريرية لمجلة **الأرشيف** (1904)، ركّزت على هذا الموضوع الكبير، موضوع المنهج الاجتماعي: كيف نشقّ طريقنا عندما نحاول تفسير الممارسات الإنسانية الاجتماعية؟ طوّر فيبر إجاباته على هذا السؤال في عدة دراسات علمية تطرح الخطوط العامة لثلاثة مبادىء يسترشد بها البحث الاجتماعي.[6]

الفهم

يتلخّص مبدأ فيبر الأول والأساسي أفضل تلخيص في كلمة واحدة هي "الفهم" (Verstehen). ولم يكن فيبر أول عالم في زمنه أو العالم الوحيد الذي أكّد على هذه الفكرة، والتي حدّدت ملامح ما عرف فيما بعد بعلم الاجتماع التفسيري، إلا أنه وضع الفكرة في قلب عمله بشكل حاسم. وحسب الظاهر فهي فكرة من السهل أن نفهمها. إن مبدأ "الفهم" يفترض أننا لا نستطيع أن نفسّر أفعال البشر كما نفسّر حوادث الطبيعة. فالعلوم الطبيعية تركّز على أشياء وعمليات غير ذهنية، أما العلوم الاجتماعية فإنها تفسّر نشاطات البشر ذات الدوافع الذهنية. صحيح أننا من الممكن أن نسمي

البشر داخل الطبيعة أشياءَ، ولكن من الواضح أنهم أشياءُ من نوع خاص. فهم ليسوا كالحجارة أو الأشجار وذلك لأنهم يتمتعون بالوعي؛ إنهم يعطون معنى للأشياء التي يفعلونها. إن سلوكهم لا يخضع فقط لقوى خارجية مثل الجاذبية ولكن لأفكار داخلية مثل الإيمان بالحرية ومشاعر يشعرونها في دواخلهم مثل الشعور بالحب. إن هذا التقسيم ربما يبدو لنا بديهيا إلا أنه سرعان ما يثير مشاكل خلافية عندما نطبّقه على القضايا والمؤسسات الاجتماعية المعقّدة.

ولقد أثار هذا المبدأ في زمن فيبر نقاشات علمية طويلة وشرسة إلى حد أنها اكتسبت اسمها الخاص بها: نزاع المنهج الكبير (Methodenstreit). وفي قلب هذا الجدل انتصب النجاح العظيم الذي تحقّق في مجالات مثل الكيمياء والفيزياء حيث تمت صياغة قوانين كلية للعلّة والمعلول. وتساءل البعض: هذه القوانين التي حقّقت تطبيقات مذهلة في الطب والصناعة، لماذا لا تتم صياغة قوانين مثلها لتفسّر المسائل البشرية؟ وكان الاقتصاديون أول من دافع عن هذه القضية وادّعوا بعض النجاح في تطبيق "قوانين السوق" العلمية على السلوك البشري. وسرعان ما قفزت أفكار شبيهة في مجالات أخرى مما أوحى بأنه من الممكن خلق علم طبيعي متكامل لمجموع السلوك البشري. واختلف آخرون مع ذلك اختلافا حادا. وهكذا أكّد الفيلسوف فيلهيلم فنديلباند (Wilhelm Windelband) أنه وبينما أن العلم يعالج عمليات تتكرّر مما يساعدنا على تفسير الأشياء على أساس "صياغة القوانين"، فإن الأفعال البشرية أحداث مُفْرَدة وتتطلّب تفسيرات ذات طبيعة "وصفية متفرّدة". وطبقا لهذه النظرة فثمة فرق أساسي بين "علوم الطبيعة" أو "علوم القوانين" و"العلوم الإنسانية" أو "علوم الثقافة البشرية". وذهب فيلهيلم دِلتايْ أبعد زاعما أننا لا نستطيع في واقع الأمر "تفسير" أشياء مثل السلوك البشري بالمرة، على الأقل بالمعنى العلمي لكلمة "تفسير". لابد أن نستخدم "الفهم" وكأننا نتحسّس طريقنا تحسّسا حَدْسِيا لنصل لعقول الآخرين.

وهكـذا نعيـد خلـق أفكارهـم في أذهاننـا نحـن عـبر فعـل الخيـال بـدلا مـن فعـل العقـل.

وشـارك فيـبر في هـذه المعركـة السـاخنة بـأن تبنّـى موقفـا في الوسـط. ومالـت أفـكاره لأفـكار دِلتـايْ إلا أنـه لم يتفـق معـه اتفاقـا تامـا. أقـرّ أن الأفعـال البشريـة تختلـف عـن العمليـات الطبيعيـة، وهكـذا فـإن دِلتـايْ كان محقّـا في تركيـزه عـلى فهـم المعـاني والدوافـع. إلا أنـه وبنفـس درجـة الوضـوح ذهـب إلى أن دِلتـايْ أخطـأ عندمـا افـترض أن عمليـة "الفهـم" عمليـة ذات طبيعـة حَدْسِـية صرفـة أو نشـاط لـضرب مـن ضروب التخيّـل. إننـا لا نسـتطيع أن نصـل عـن طريـق الخيـال للخليـط المعقّـد مـن الأفـكار والدوافـع التـي نشـطت في ذهن سـقراط مثـلا أثنـاء محاكمته في أثينـا القديمـة أو في ذهـن قيـصر وهـو يتخـذ خطوتـه الحاسـمة التـي لا رجعـة منهـا ويعـبر نهـر الروبيكـون أو في ذهـن لنكولـن عندمـا قـرر تحريـر العبيـد في الجنـوب الأمريكـي. إن الـشيء الوحيـد الـذي نسـتطيع عملـه هـو أن نخطـو بعقلانيـة كـما يفعـل العـالم الطبيعـي. وهكـذا فإننـا نقـوم بوصـف ظـرف تاريخـي أو مجموعـة مـن الأحـوال، وبنـاء عـلى هـذه المعرفـة فإننـا نتصـوّر سلسـلة محتملـة لأحـداث تاليـة. وعندهـا ننظـر لمـا حـدث بالفعـل ونحـاول أن نعـزل مـا أدّى لوقـوع حلقـة مـن الأحـداث بينـما أن حلقـات أخـرى لم تقـع. وبـذا فـإن "الفهـم" نـوع مـن العلـم: إنـه منهـج منظّـم وعقـلي لتفسـير السـلوك البـشري بمعرفـة دور الدوافـع أوالمعـاني عندمـا تظهـر كأسـباب.

إن القـول بـأن "الفهـم" إجـراء عقـلي لا يعنـي أن البـشر يتصرفـون دائـما بطريقـة عقلانيـة. وكان فيـبر يـدرك بوضـوح أن ثمـة أشـكال ودرجـات في غايـة الاختـلاف مـن العقلانيـة. وفي كتابـه البـارز الـذي كتبـه لاحقـا **الاقتصـاد والمجتمـع** يلاحـظ أن السـلوك إمـا أن يكـون عقلانيـا عـلى مسـتوى الأداة (أي يبحـث عـن الوسـائل لتحقيـق هدفـه) أو عقلانيـا عـلى مسـتوى القيمـة (أي يبحـث عـن الهـدف كخـير في حـدّ ذاتـه). والسـلوك مـن الممكـن أيضـا أن يكـون وِجْدانيـا (تدفعـه

العاطفة الخالصة) أو تقليديا (يفعله الناس بحكم العادة).[7] ويرسم المستويات المختلفة من السلوك العقلاني بشكل منظّم بدءا من سلوك عقلاني سليم ومتحرّكا عبر درجات من العقلانية الجزئية وغير الواعية ووصولا حتى لمستوى الدوافع المشوّشة للمضطربين عقليا.[8] وهو يسلّم بأن العلوم الاجتماعية لا تستطيع أن تصل ليقين أو قدرة على التنبؤ بنفس ثقة العلوم الطبيعية، إلا أنها تستطيع رغم ذلك الوصولَ لتفسيرات مفيدة للسلوك البشري عن طريق استكشاف الدوافع الداخلية التي تتحكّم في السلوك الخارجي.

ورغم أن الهمّ الأساسي لفيبر هو تفسير السلوك الاجتماعي وليس السلوك الفردي، إلا أن تركيزه على الدوافع الداخلية للسلوك البشري جعل الآخرين يصفون نظرته "بالفردية المنهجية"، وهو تعبير مفيد في تلخيص نظرته. فالقيم أو المعتقدات الاجتماعية في نظره لا تكتسب وجودها الحقيقي إلا بقدر اكتسابها للموافقة في أذهان الأفراد. وكلما يشير فيبر إشارات مجردة لقيمة أخلاقية مثل الشجاعة المادية مثلا فإنه يذكّرنا بأن نفكّر حسب تعبيره في "حَمَلة" هذا المثال من الأفراد أو الجماعات الصغيرة في المجتمع بحكم قيادتهم أو تأثيرهم. وبمعنى آخر فإن الأفكار والقيم تغدو ذات أثر لأن بعض الناس يعتنقونها ويحتضنونها ويقنعون الآخرين بالسير على خطاهم. وهذا التشديد يتباين عما نجده عند دوركايم الذي يميل للنظر للمجتمع ككيان مجرّد يقف بمعزِل عن أفراده ويفرض عليهم الواجبات من أعلى. وبالمقابل فإن فيبر يميل للنظر للمجتمع كتجمّع مختلط لأفراد تخضع فيه الأغلبية للأقلية، تلك الأقلية التي تكتسب سلطة القيادة بحكم التقاليد أو الامتيازات أو الصفات الشخصية. أفراد هذه الأقلية هم حُرَّاس القيم الثقافية ويشكّلون المجتمع بقدرما يشكّلهم ويشكّل الآخرين.

النوع – المثال

إن الأفراد ربما يحملون مُثُل المجتمع إلا أن علم الاجتماع لا يركز على الأفراد، وإلا فإنه لن يكون اجتماعيا أو علميا. إن القدرة على صياغة

أحكام عامة عن مجموعات عامة من الأشياء هو الغرض الكلي للمشروع. ويستخدم فيبر تعبيرا علميا آخر لتوضيح هذه الفئات العامة في البحث الاجتماعي وهو تعبير النوع – المثال.[*] والنوع – المثال مفهوم عام ولكنه يختلف عما يُعرف بالتعميم (generalization) في العلوم الطبيعية. إن التعميم يضع يده على سمة أو صفة تعمّ مجموعة معينة مثل أن نقول "كل الملوك يحكمون بلادا". إن وجود بلد يحكمه الملك يمثّل الحدّ الأدنى الذي يصبح الملك بموجبه ملكا. إلا أننا عندما نخلق النوع – المثال للملك فإننا نتصوّر تقريبا ما هو عكس التعميم. إننا نصوغ نوعا من المبالغة المتعمدة أو تخطيطا يصل للحدود القصوى عما يجب أن يكونه الحاكم، وهكذا نضيف للبلد الذي يحكمه مجموعة كبيرة من الصفات: أن يكون قد وُلد في أسرة مالكة، أن يكون ذكرا، أن يحكم "بالحق الإلهي"، أن تكون له ملكة، وقصر، وحاشية، وتاج، ونبلاء أقسموا على الولاء وهكذا. ولا يوجد ملك حقيقي في الماضي أو الحاضر يملك كل هذه الصفات، فبعضهم ربما يتّصف بالكثير وبعضهم ربما يتّصف بالقليل. ولكن هذا لا يهمّ. إن ما يهم هو أن النوع – المثال يقدّم إطارا تصوريا يمكننا أن نضع بداخله كل الحالات التي نريد تحليلها. وبالاستعانة به نستطيع أن نقارن بين الملوك في كل زمان ومكان، ونستطيع ملاحظة التغييرات من نظام ملكي معين لنظام آخر، ونستطيع الوصول لاستنتاجات عن الأسباب والنتائج كما حدث في الثورة الفرنسية عندما دمّر الهجوم على الدين فكرة أن الملوك يحكمون "بالحق الإلهي".

إن كل ما نراه تقريبا في مجال التحليل الاجتماعي يمكن عجنه ليصبح نوعا – مثالا، مع اختلاف كبير في نوع الصياغات ومداها. فمفهوم مثل "الثورة" يقدّم لنا نموذجا واضحا من مجال السياسة، ومفهوم مثل "الديمقراطية" يقدّم لنا نموذجا آخر. وينطبق هذا أيضا على

* بالألمانية Ideal-Typus وبالإنجليزية Ideal-Type.

أشكال السلوك العقلاني التي لاحظناها مبكرا. ومن الممكن أن تحقّق الغرضَ مفاهيمُ تاريخية عريضة مثل "الحضارة الإغريقية" و"الرأسمالية الحديثة" وتعابير مثل "النهضة" و"الانطباعية" من تاريخ الفنون، بل ومن الممكن أن تحقّق الغرضَ أنواعٌ محدّدة مشابهة لـ"ملك" مثل "حِرَفي" أو "تاجر". وينطبق نفس الشيء في مجال الدين لأنواع مثل "قسيس" و"تصوّف" و"كنيسة" و"طائفة" أو أي مفهوم شبيه منفتح على العملية التفسيرية.

ومن أشهر نماذج فيبر على النوع – المثال نموذجٌ يقدّم لنا توضيحا في غاية الملائمة. ففي كتابه **الاقتصاد والمجتمع** يركّز على ثلاثة أنواع رئيسية للسلطة الاجتماعية: التقليدية، والقانونية، والكاريزمية. وكل هذه الأنواع تعبّر عما يسميه "بالسيادة الشرعية". في حالة السلطة التقليدية فإن الناس يسلّمون بنمط من السلطة يبدو وكأنه ظل "دائما موجودا"، كما هو الأمر في المجتمعات القبلية حيث قَبِل الناس بحكم شيوخ القبيلة منذ زمن غابر. ويشمل ذلك أشكالا شبيهة مثل الحكم الأبوي (patriarchalism) وحكم الهيمنة الأبوية المطلقة (patrimonialism) حيث يرث السلطة شخص واحد أو أسرة. وعلى عكس ذلك فإن السلطة السائدة في المجتمعات الحديثة من الممكن وصفها بالقانونية أو العقلانية. والشكل الخالص لتلك السلطة نجده في البيروقراطية الحديثة والتي تفترض الاتفاق بين الجميع للالتزام بجسم من القوانين يقوم على تطبيقها تطبيقا متسّقا موظفون مدربون ومتخصصون يتلقّون رواتب ويعملون في بنية تراتبية متدرّجة وبحس مهني مسئول. ولقد أثارت كتابات فيبر عن سلطة البيروقراطية نقاشا واسعا بين محللي الإدارة العامة والخاصة. والبيروقراطية في نظره أكثر شكل للسلطة يتميّز بالتنظيم العقلاني، مما يتيح كفاءة عالية رغم أنها كثيرا ما تقهر الإبداع. وبالمقابل فإن النوع الثالث – السيادة الكاريزمية – هو أكثرها حركية وله أهمية، خاصة في حقل الأديان. وهو واضح في حالة الأنبياء والحكماء عبر

تاريخ العالم، رغم أنه ينطبق أيضا على المحاربين ورجال الدولة. وفي هذه الحالات فإن القيادة تتحقّق عبر صفة واحدة: تلك الجاذبية الخاصة التي لا تُقاوَم لفرد واحد أو قلّة من الأفراد. فأنبياء بني إسرائيل وقوتاما [بوذا] ومجتمع رهبانه، وكونفوشيوس وأتباعه، وعيسى وحواريوه — كل هذه الحالات تدلّ على الأثر الاجتماعي للشخصية الاستثنائية أو القائد الروحي، الشخص المتميّز بالموهبة والذي يستطيع وحده أن يصنع المعجزات، أو يعلن النبوءات، أو يبعث الطاقة في أتباعه. عندما يظهر مثل هذا الشخص، ذكرا كان أو أنثى، في مجتمع من المجتمعات فإنه يستطيع وبالطاقة المجرّدة لادّعائه امتلاك قدرة أو حكمة أو ألوهية أن يكسب أتباعا ويغيّر مسار الحضارة. إن الكاريزما هي أكثر القوى الفاعلة تأثيرا في تغيير المجتمع أو التاريخ.

إن المجردات مثل "البيروقراطية" ليست هي الضرب الوحيد من ضروب النوع – المثال، وإنما من الممكن أيضا للعمليات التاريخية أن تدخل في دائرتها. وأحد أنواع فيبر ذات الاقتباس الشائع تعرّف العملية الثقافية "لنزع السحر" عن الأشياء، وهي عملية تصف الاضمحلال التدريجي للإيمان بالسحر والآلهة ومجالها الغيبي والتي ظلّت راسخة في المجتمعات التقليلدية لأزمان طويلة، وهذا الاضمحلال يحدث من جرّاء ضغط أنماط التفكير المنهجي والعقلاني. وثمة نوع آخر هو "الإحالة الروتينية" للكاريزما،(*) أي ذلك التحوّل التدريجي الذي يحدث عندما يبدأ التوهّج المشتعل لرسالة الرسول في الخمود والهمود وتتحوّل لمؤسسات بغية استمرار الدين. إن مثل هذه الأنواع التي تصف التطورات التاريخية من الممكن بطبيعة الحال مزجها بأنواع من ضروب أخرى لصياغة تفسيرات توضّح السبب والنتيجة عندما تقع التغيرات الاجتماعية

---

* تعبير "إحالة الشيء روتينيا" يقابل كلمة routinization ويعني أن يُحوَّل الشيء أو يتحوَّل لشيء مألوف وعادي وروتيني.

أو الثقافية. وربما يكون المثال المناسب لتصوير ذلك (رغم أنه مثال لا يستخدمه فيبر) هو عملية تحوّل الإمبراطورية الرومانية القديمة للمسيحية. فحوالي سنة ١٠٠ ميلادية كانت الأديان السائدة في روما ديانات تعددية، وعندما حلّت سنة ٥٠٠ ميلادية فإن التوحيد المسيحي كان قد حلّ محل كل هذه الأديان تقريبا. وإن تصوّرنا كلا من التعددية والتوحيد كنوعَيْ – مثال للاعتقاد الديني مختلفين فيمكننا صياغة تفسير للتحوّل. فبين طرفَيْ النوعين – المثال كتعبيرين صرفين يمكننا أن نضع نوعا من الاعتقاد الذي لعب دور الجسر في الفترة الانتقالية. فبعض الذين اعتنقوا المسيحية كانوا ذوي تفكير خرافي وانتهازيين، مثل القائد العسكري الروماني قسطنطين الذي آمن "بالمسيح" بوصفه الإله الذي يستطيع مساعدة جيشه في حروباته من دون باقي الآلهة. وهكذا فإننا لا نجد أن عقيدته أو توحيده كانا صافيين كل الصفاء، إلا أن النوع – المثال لكل منهما يعيننا على فهم الشكل الذي توسّط بينهما والذي جذب الإمبراطور وآخرين على الدرب من التعددية الوثنية للتوحيد المسيحي. وهكذا فإن الفائدة التفسيرية هنا، كما هو الحال في أماكن أخرى، لا تكمن في ذلك الضرب من النوع – المثال الذي نستخدمه بقدرما تكمن في إعانته لنا على صياغة المقارنات وتفسير السلوك.

القيم

أما المبدأ الثالث من مبادىء فيبر للبحث فيتعلّق بمسألة القيمة. فمنذ وقت مبكّر كان موقفه أن العلوم الاجتماعية يجب أن تكون مشروعا متحرّرا من القيمة. وذهب، كما ذهب الكثيرون في عصره، أن الحقائق والقيم أشياء منفصلة وأن خلطها ببعضها البعض خطأ من الدرجة الأولى. إن كل عالِم حقيقي (سواء كان عالما طبيعيا أو اجتماعيا) يبحث عن وصف حقيقي للعالَم الحقيقي كما يعيشه، ولابد من استبعاد أحكام القيمة الذاتية من هذه العملية. إن غرض العلم هو أن يصف الأشياء كما هي وليس أن يدعو لآراء شخصية

عما يجب أن يكون. ونفس التمييز ينطبق على قاعات الدراسة الجامعية. إن الواجب المهني للأستاذ الجامعي يقتضي أن أحكام القيمة الذاتية يجب ألا تختلط بالمحاضرات التي يلقيها في قاعات الدراسة. إن الطلاب في نهاية المطاف هم "أسرى" بمعنى من المعاني — يخضعون لتقييم المدرّس لعملهم، ومعرفتهم كطلاب قاصرة قصورا شديدا عن أن تتيح لهم تقديم آراء مقنعة تخصّهم.

إن كان هذا هو كل ما يُقال عن القيمة فقد كان من الممكن أن نتوقف هنا وننتقل للحديث عن شيء آخر. ولكن كما هو الحال دائما تقريبا مع فيبر فإن الأشياء ليست بالبساطة التي تبدو بها. إنه يدرك أن ثمة اعتبارات متّصلة بالقيمة لا نستطيع تحاشيها. فحتى القرار الأساسي بأن يصبح الشخص عالم اجتماع يعبّر عن اختيار قيمة. إن اختيار علم الاجتماع بدلا من الطب أو النجارة مثلا هو قرار يمنح علم الاجتماع قيمة مهنية عند مقارنته بالصحة أو البناء. وينطبق نفس الأمر على قرار المرء بشأن ما يدرسه في داخل مجال علم الاجتماع. إن دراسة التباينات الطبقية بدلا من نسب الانتحار يعني اتخاذ قرار متّصل بالقيمة فيما يتعلّق بالقضية التي تستحق الاهتمام الأكبر. وإن فكّرنا في الأمر مليّا فإن الالتزام بمبدأ "الحرية من القيمة" هو نفسه اختيار تشكّله القيمة. فعندما نَعِد أن نشرح الحقيقة بأدقّ ما يمكن من غير أن نُقْحِم آراءنا الخاصة في وصفنا فإننا نؤكّد القيمة التي يسبغها العلم على الحقيقة الصلبة بدلا من القيمة الملتحمة بمصالحنا الذاتية أو السياسية.

والاختيارات المستندة على القيمة تؤثر على ما يبدو على العلوم الاجتماعية أكثر من تأثيرها على العلوم الطبيعية. إن الفيزيائيين والرياضيين يعملون على مجموعات مغلقة من المفاهيم — مثل بديهيات الجبرة أو نظريات الهندسة — التي تظل ثابتة عبر الزمن. فإقليدس الذي عاش في بلاد اليونان القديمة استخدم نفس الافتراضات التي يستخدمها طالب الهندسة في مدرسة عليا حديثة.

إلا أن الأمر، كما يقول فيبر، مختلف في حالة المجالات ذات النهايات المفتوحة مثل العلوم الاجتماعية حيث تظهر وباستمرار أفكار وقضايا وصياغات لا تفتأ تتجدد كلما أضاف باحثون جُدُد زوايا نظر العصور التالية والثقافات المختلفة. ويفيدنا مبدأ "الفهم" شيئا آخر هو أنه وعندما نحاول فهم النشاط الإنساني يجب ألا نشرح فقط بعض الأفعال ولكن المعاني التي يخلعها فاعلو هذه الأفعال على أفعالهم. وهكذا، فعندما نحاول شرح النشاط الإنساني فإننا نجد أنفسنا في حالة تفاوض مع نظامين من القيم على الأقل: قيم أولئك الذين نفسّر أفعالهم الاجتماعية وقيم الثقافة التي نعمل بداخلها — أي ثقافتنا.

دعنا مثلا ننظر للسنوات المبكّرة للثورة الصناعية عندما قام العمال المعروفون باللوديين (Luddites) (أتباع البطل الشعبي الملك لود Ludd) بالهجوم على المصانع لتدمير آلات النسيج الجديدة التي تسبّبت في عطالتهم وفقرهم. رأى هؤلاء اللوديون أن العمال لا مستقبل لهم في عالم تسوده الآلة. إن المؤرخ الماركسي الذي عاش في بدايات القرن العشرين والذي يكتب قصتهم وأذنه متعاطفة مع العمال المستغَّلين ربما يعتبر اللوديين حَمَلة نبوءة، إذ كانوا الوحيدين الذين استطاعوا أن يقرأوا المستقبل ليروا مجيء المرحلة الأخيرة للراسمالية الفاسدة واستعباد العمال. إلا أن مؤرخ اليوم اللبرالي الجديد والمؤمن بالسوق الحرّ من الناحية الأخرى سيميل للنظر إليهم كأرواح منخدعة تستحقّ الأسى، إذ أنهم يقومون بتخريب نفس التكنولوجيا التي ستنقذ أحفادهم من الساعات الطويلة للعمل الشاق وتجعلهم موسرين وليس فقراء. ولا شك أن باستطاعة كل من من الماركسي ومفسِّر السوق الحرّ أن يضع أفكاره الشخصية جانبا، إلا أن الأسئلة التي يثيرانها والشروح التي يطرحاها تبدو لا مناص مصبوغة بعوامل لا تنفصل عن القيم المرتبطة بثقافة زمانهما ومكانهما.

وهذه النقطة يؤكّدها ما نعرفه عن قناعات فيبر العميقة بشأن

المجتمع والقيم. فلقد تأثّر بماركس وبالفيلسوف فريدرش نيتشه (Friedrich Nietzsche) اللذين رفض كلاهما بشدة فكرة قيم أخلاقية كلية مُلْزِمة لكل البشرية. وكما مرّ بنا، فإن ماركس يعتقد أن الأخلاق لا تفعل أكثر من ترسيخ مصالح الأقوياء — الطبقات الحاكمة في كل زمان. ونجد عند نيتشة نفس الموقف المستريب الشكّاك، وهو يرفض النظرة اليهودية–المسيحية التقليدية أن المبادىء الأخلاقية المطلقة قد أُوحي بها في الكتاب المقدس، كما يرفض الاعتقاد الألوهي (Deist) في بعض القوانين الطبيعية الكلية. وبالنسبة لفيبر، كما هو الأمر بالنسبة لنيتشه، فإن الأفراد هم من يقومون وبشكل اختياري بخلق القيم التي تخصّهم، والثقافات تفعل نفس الشيء. يحدث ذلك من غير أن يكون هناك أمر كوني من الله أو الطبيعة أو أي شيء آخر نزعم أنه أزلي دائم.

ولقد كتب المنظّرون لاحقا الكثير وهم يناقشون آراء فيبر المعقّدة عن هذه المسائل. قال البعض إن آراءه متناقضة، وقال آخرون إنه فشِل في إبراز كيف أن القيم تؤثّر على العلوم الاجتماعية أكثر من تأثيرها على العلوم الطبيعية.[9] وأكثر من ذلك، ذهب البعض أن أي شكل من أشكال "الحرية من القيمة" حديث باطل واستدلّوا بفيبر نفسه كدليل على ما يقولون. فعندما انضم لاتحاد السياسة الاجتماعية جادل بقوة أن أبحاثه يجب أن تكون صارمة في "التحرّر من القيمة". إلا أن الدراسة التي أجراها للاتحاد عن الزراعة في بروسيا الشرقية توصّلت في الواقع لحكم قاسٍ على مالكي الأرض الذين شجّعت ممارساتهم الأنانية على هجرة البولنديين وأضعفت الهوية العرقية الألمانية.[10] ومن الواضح أن هذا الحكم – الذي يقدّمه فيبر كقومي ألماني متحمّس – لا يمكن البتة أن يكون حكما "متحرّرا من القيمة".

الكتابات عن الدين

وبصرف النظر عن الانتقادات فإن فيبر طبّق مبادئه عن المنهج بهمّة عندما التفت لخطته الأساسية للبحث الاجتماعي. وكان الموضوع الذي

وجّه بحثَه، كما رأينا، هو التشابك بين الاقتصاد والمجتمع. إلا أنه وكلما اقترب من هذه القضية وأمعن النظر فيها كلما اتضح له أنها علاقة يلعب فيها الدين دورا محوريا. ولقد اتضحت هذه الحقيقة بشكل حاسم في العمل الأول من أعماله الكبيرة وهو كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (1904–1905). ومن الممكن أن نقول إن القضية تحرّكت لصلب اهتماماته بمرور الزمن.[11] وبما أننا لا نستطيع بالطبع استعراض كل ما كتبه فيبر فإننا سنركّز نقاشنا في هذه المعالجة، كما فعلنا في المعالجات السابقة، على نصوص مميزة قليلة. ومن بين هذه النصوص فإن كتاب **الأخلاق البروتستانتية** هو الاختيار الأول البديهي. فعنوان الكتاب وحده معروف في كل نقاش يومي. وبصرف النظر عن الخطة التي أرساها هذا الكتاب للكثير من الأعمال التي جاءت بعده فإنه لا يزال أشهر كتبه وأكثرها إثارة للنقاش. والعمل الثاني – الأقلّ بروزا ولكن ليس بأقلّ أهمية – هو المخطّط الذي وضعه للدراسة العلمية للدين في قسم طويل في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**. ولقد تُرجم هذا القسم للإنجليزية ونُشر بشكل منفصل بعنوان **علم اجتماع الدين**، وأصبح تحليله هذا مرجعا ثابتا من مراجع المنظّرين المعاصرين للدين. ويشرح التحليلُ البعضَ من أهم تقسيمات فيبر النوعية ومقارناته المفهومية. وثالثا وأخيرا لابد لنا من إلقاء نظرة – لا يمكن إنكار أنها ستكون قصيرة وغير كافية – على سلسلة طموحة من الدراسات عديدة الأجزاء أعطاها فيبر عنوان "الأخلاق الاقتصادية لأديان العالم". وكان أقلّ من نصف هذا المشروع قد اكتمل عندما مات، إلا أن الكتب الثلاثة التي ظهرت تتيح لنا نافذة نطلّ من خلالها على مجموع المشهد الذي يفتحنا على تفكيره.

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1904–1905)[12]

قليلة هي الكتب العلمية التي أكسبت مؤلفيها شهرة فكرية أو أدّت لنقاشات مستمرة ومشتعلة مثلما فعل هذا المجهود المذهل في

مجـال التحليـل الثقـافي، والـذي نـشره فيـبر كمقالـين في مجلـة **الأرشـيف** حـال انضمامـه لهـا كواحـد مـن محرريهـا الجُـدُد. ولقـد اسـتمر النقـاش حـول دعـوى الكتـاب الشـهيرة، والمعروفـة تقريبـا في كل مـكان باسـم "أطروحـة فيـبر"، لمـدة قـرن كامـل، ولا يوجـد مـا يمنعنـا مـن افـتراض أن النقـاش حولهـا لـن يتواصـل ويسـتمرّ قرنـا آخـر. وفي قلـب هـذه الدعـوى أطروحـة تدهشـنا بجرأتهـا ولكنهـا في غايـة البسـاطة إذ أنـه يزعـم وجـود علاقـة وثيقـة بـين الديـن وصعـود الرأسـمالية الاقتصاديـة وميـلاد الحضـارة الحديثـة في غـرب أوربـا.

ويبـدأ فيـبر بملاحظـة لاحظهـا آخـرون أيضـا وتمثّـل حقيقـة غريبـة مـن حقائـق الحيـاة في ألمانيـا الحديثـة: إن البروتسـتانت، مقارنـة بنسـبة عددهـم، أفضـل تمثيـلا مـن الكاثوليـك وسـط طبقـة قـادة رجـال الأعـمال ومسـتثمري رؤوس الأمـوال والمديريـن المهـرة للمؤسسـات. ولتفسـير هـذه الحقيقـة ذهـب البعـض أن الكاثوليـك ربـما يكونـون فقـط أكثـر ميـلا للروحانيـة بينـما أن البروتسـتانت أكثـر ميـلا للماديـة. ويقـول فيـبر إن مثـل هـذه التفسـيرات لـن تقنـع أحـدا يعـرف اتجاهـات البروتسـتانت معرفـة لصيقـة في المـاضي والحـاضر. فـإذا نظرنـا عـن قـرب لتاريـخ البروتسـتانت سـنجد أن أكثرهـم نجاحـا كرجـال أعـمال كانـوا أيضـا في أغلـب الحـالات أكثرهـم حماسـا في تدينهـم وكانـوا يكتبـون يومياتٍ يحرصـون فيهـا عـلى تسـجيل صراعهـم اليومـي لإخضـاع حياتهـم لإرادة الله. بـل وربـما مـن الأفضـل أن نفـترض أن ثمـة شيء في تديّـن هـؤلاء البروتسـتانت قـد دفعهـم للانخـراط الجـاد في مشـاريع الأعـمال. ولـذا فإنـه مـن الأفضـل أن يبـدأ البحـث بمؤسِسَـيْ البروتسـتانتية: مارتـن لوثـر (Martin Luther) في ألمانيـا والمحامـي الفرنـسي جـون كالفـن (John Calvin) في سـويسرا.

رغـم أن لوثـر كان ثوريـا مـن الناحيـة الدينيـة إلا أنـه كان محافظـا مـن الناحيـة الاجتماعيـة والسياسـية. ورغـم أنـه لم يقـدّم بشـكل مبـاشر أفكارا جديـدة بشـأن التجـارة إلا أنـه أكّـد عـلى مسـاواة كل البـشر أمـام الله ——

وهو مبدأ تضمّن نظرة في غاية الجِدّة بشأن العمل البشري اليومي. لم يكن العمل اليومي للبشر العاديين يؤبه له في الثقافة الكاثوليكية لأوربا في القرون الوسطى؛ لم يكن أكثر من مجرد عمل لا مناص للناس من القيام به ليأكلوا ويضمنوا المأوى. إلا أن العمل الديني الذي كان يقوم به الرهبان والراهبات والقُسس كان شيئا آخر. إن الذين يختارون حياة مثل هذه يفعلون ما هو أكثر بكثير من العمل اليومي. إن الله يدعوهم دعوة خاصة لأداء واجباتهم. إنهم يأخذون على أنفسهم عهودا مغلّظة بالفقر والتبتّل والطاعة. إن نداءهم الإلهي يضمن لهم جزاء استثنائيا في الآخرة. ولم يقبل لوثر فكرة أن بعض المؤمنين أكثر تدينا من الآخرين، وأصرّ إصرارا شديدا على المساواة التامة لكل المؤمنين أمام الله. وكان أثر تعاليمه هو تذويب المفهوم الكاثوليكي عن نداء ديني خاص وذلك ببساطة بتوسيع هذا المفهوم ليشمل الجميع. وبتعبير فيبر فإن لوثر قد "علمن" فكرة النداء هذه، وبالتالي أسبغ على العمل اليومي للفلاح أو صاحب المتجر نفس الأهمية التي أسبغتها الكنيسة على النشاطات التعبدية لقُسّ الأبرشية أو الراهبة المنعزلة في دَيْرها. وخلعت هذه الفكرة – فكرة أن أبسط المهام وأحقرها هي واجبات جليلة فرضها الله نفسه – على العمل اليومي في العالم أهمية دينية حقيقية وقيمة روحية أصيلة لم ينلها في الماضي ورفعته لمقام لا يقلّ عن مقام الصلاة في الدَّيْر أو الكنيسة. إن كل العمل، وليس العمل الديني فحسب، نداء من الله؛ لا يكفي مجرد أن يقوم به الإنسان ولكن لابد أن يقوم به بإتقان، كعمل مخلص نقوم به "تحت نظر المشرف المتشدّد العظيم" (كما عبّر الشاعر الطُّهْراني جون ملتون (John Milton)).

إن فكرة لوثر عن "النداء العلماني" تقدّم لنا بداية لفهم الطاقة البروتستانتية والنجاح في العمل التجاري، إلا أنها لا تقدّم أكثر من ذلك. إنها لا تفسر كيف استطاع نوع معين من النشاط الاقتصادي في الواقع أن يسود. لقد اختار البروتستانت أسلوب حياة متميّز لا

يتّصف فقط بعادات الانضباط والادّخار والبساطة ونكران الذات ولكن أيضا بنمط منظّم يستمرّ كل حياة الإنسان سعيا في مشاريع تهدف لجني الربح. وبالإضافة لذلك فإن هذا المسعى تحديدا، بدافعه الوحيد لزيادة الثروة زيادة منظّمة وتراكمية، هو الذي يعبّر عن تلك الحالة الذهنية المرتبطة بتلك الظاهرة الحديثة التي يتفرّد بها الغرب والتي نسميها الرأسمالية. هل هناك إذن صلة؟ يجيب فيبر جازما "نعم". وحتى يفسّر فيبر ذلك ويفسّر الموقف الأخلاقي المميّز الذي يكمن خلف روح الرأسمالية فإنه لا ينظر للوثر وإنما للمحامي الفرنسي جون كالفن، أكثر الإصلاحيين تعبيرا عن الجانب الفكري للحركة.

كان كالفن لاهوتيا ذا باع ولعب الدور الأساسي في صياغة نظام العقيدة البروتستانتية. إلا أنه ركّز أيضا وبشكل خاص على عقيدة التسيير القائمة التي تؤمن بأن الله، والله وحده، هو من يحدّد المصير الأبدي لكل البشرية ويصطفي البعض ("المختارون") ليدخلوا الجنة ويحكم على آخرين بالعذاب الأبدي في الجحيم ("الفُجَّار"). ولم يكن كالفن أول من قال بهذا الرأي. كان هذا مبدأ بثّه القديس بولس والقديس أوغسطين ولوثر وعدد غفير غيرهم، إلا أن كالفن وضع هذا المبدأ في قلب نظامه. ووجد كالفن أيضا في هذه العقيدة مصدرا لطمأنينة عميقة على المستوى الشخصي إذ ملأته يقينا أن حب الإله لا يمكن أن يفارقه مهما كانت الظروف، ذلك الإله الذي لا يمكن نقض حكمه البتة. إلا أن الأمور كانت مقلقة لأتباع كالفن. فالكثيرون منهم لم يكونوا يتمتعون بثقة كالفن الطبيعية بالنفس وكان يملأهم الغمّ والكَرْب الشديد بإزاء مصيرهم الأبدي المعلّق بيد الإله وحده. ويقول فيبر إننا لا نستطيع التقليل من الأثر النفسي العميق لهذا القلق. فلابد أن ندرك أن البروتستانت الأوائل احتلوا حيزا زمانيا ومكانيا فريدا في التاريخ الغربي. فقد كانوا، مثلهم في ذلك مثل كاثوليك القرون الوسطى قبلهم، يعيشون في

عـالم شـديد التديّـن، وكل ذلـك قبـل العـصر الحديـث الـذي ضَعُـف فيـه الشـعور بالغيبيـات. كان البروتسـتانت يشـعرون أنهـم مواجهـون بحقيقـة مخيفـة وهـي أن يعيشـوا حيـاة أبديـة في الجنـة أو الجحيـم. إلا أنهـم مـن الناحيـة الأخـرى مـا عـادوا أهـل قـرون وسـطى بالمعنـى الكامـل بـل هـم تلاميـذ لإصلاحِيَيْن - مـرة أخـرى لوثـر وكالفـن - نزعـت ثورتهـما عـن الكاثوليكيـة تلـك الشـبكة مـن المعتقـدات والتقاليـد "السـحرية" التي دعمـت الكنيسـة في تأكيدهـا عـلى حضـور الله ونقـل حبـه وغفرانه لشـعبه.

لابـد أن نتذكّـر هنـا نـوع – مثـال فيـبر ووصفـه لنـزع السـحر عـن العـالم. لقـد كانـت كنيسـة القـرون الوسـطى بمثابـة مِحْضَنـة للغيبيـات. فالبقايـا الأثريـة، ورحـلات الحـجّ وصكـوك الغفـران، والزجـاج المزخـرف والتماثيـل، ومعجـزات الشـهداء والقديسـين، وحـلّ الخطايـا الـذي يعلنـه القسـيس عـلى كـرسي الاعـتراف، ومعجـزة الخُبْـزة الرقيقـة والنبيـذ اللذيـن يتحـولان لجسـد المسـيح ودمـه في القُـدَّاس —— كل هـذا شـكّل نظامـا غيبيـا داعـما وضخـما لعـب دور الوسـيط الـذي ينقـل غفـران الله ونِعَمـه لأبسـط المؤمنـين. ولكـن كل هـذا النظـام لم يكـن في نظـر لوثـر وكالفـن أكثـر مـن ركام مـن الخرافـات الشـيطانية التـي عمـلا بهمّـة عـلى هدمهـا وتحويلهـا لأنقـاض. وكانـت النتيجـة أن البروتسـتانتي العـادي وجـد نفسـه وقـد سُـلب الآليـات المألوفـة التـي تبعـث اطمئنـان النفـس أو تمـلأ القلـب بالحـب الإلهـي. وبـدلا مـن ذلـك أحـسّ بذلـك القلـق الداخـلي العميـق الـذي يمـور داخـل النفـس وهـي تقـف وحيـدة في مواجهـة إلـه ذي مُلْـك وسـيادة غامضـة يقـرّر مصـير الـكلّ. وكانـت حالـة القلـق الشـخصي هـذه مـن الحـدّة والثِّقَـل ممـا جعـل القسـس الكالفينيـين في الأجيـال اللاحقـة يتحسسـون طريقهـم بحثـا عـن وسـيلة تقـدّم شـيئا مـن الطمأنينـة. وكانـت النصيحـة التـي قدّموهـا للرعيـة(*) أن يعيشـوا في العـالم كـما يقتـضي الإيـمان الصحيـح — بجديـة وبتقشـف

* كلمـة رعيـة هنـا تقابـل كلمـة congregation الإنجليزيـة وتقابلهـا عنـد فيـبر بالألمانيـة كلمـة Gemeinde.

وبانضباط وأن يبذلوا أنفسهم لله بكليتهم من خلال العمل الدائب كعبيد له في أعمالهم الدنيوية. ومن المتوقع والمعقول إن عاشوا بهذه الطريقة أن يزدهروا، ومن الممكن اعتبار هذا الازدهار في كنف البساطة علامة على أن الله قد اختارهم.

ولقد كانت هذه الرعاية المرشدة، والتي استهدفت تطمين النفوس القلقة دينيا، ذات أهمية كبرى وحملت في جوانحها، حسب فيبر، المفتاح النفسي للمستقبل الاقتصادي لأوربا. فقد أدّت وبشكل غير مباشر (ومن غير أن يكون هذا قصدها البتة) لتغيّر عميق في الموقف من العمل الدنيوي واكتساب الثروة. فقبل حركة الإصلاح كان النشاط الذي يسعى لزيادة المال أو الأملاك يدخل في دائرة الإدانة الأخلاقية في كل مكان وزمان في عالم المسيحية الكاثوليكية. فالكنيسة كانت تنظر للسعي للثراء على أحسن الفروض نظرة محايدة، إلا أنها غالبا ما اعتبرته جشعا كريها وخطيئة من الخطايا السبعة المميتة. فعيسى أحبّ الفقراء وأدان الأغنياء. وكلا من الكتاب المقدّس والكنيسة حرّما الربا تحريما مغلّظا لأن القرض المالي ورجوعه بعائد فائدة هو استغلال للفقراء يمارسه من يملكون المال. ويمكننا أن نقرأ في معمار الكاتدرائيات التي أنشأتها الكنيسة هذا الضيق من سعي الذين لم يولدوا أثرياء ليكتسبوا الثراء الطائل. لماذا انتظمت جدرانَ الكاتدرائيات تلك المُصليّاتُ الخاصة للدعاء لأرواح الذين أوقفوها؟ كان غرض ذلك أن ينال أولئك الذين استهلكوا أنفسهم في هذه الحياة سعيا وراء الثروة صلواتٍ لا تنقطع استغفارا عن خطيئة الجشع التي جعلت الذهب يجري بين أيديهم. وفي اللاهوت الكاثوليكي فإن الفقراء قريبون دائما من قلب الله، بينما يعيش الأغنياء في منطقة العتمة.

إلا أن تلاميذ كالفن اللاهوتيين أخضعوا هذا الإطار الأخلاقي لإعادة صياغة مدهشة إذ اكتسب السعي وراء الثروة على يدهم مكانة أخلاقية جديدة تماما: فما كان في الماضي رذيلة أضحى الآن فضيلة. ونرى الدليل على ذلك أوضح ما يكون – وبالطبع

بدرجات متباينة – وسط الفروع الكبرى للبروتستانتية في أوربا في الفترة المبكّرة للعصر الحديث. ويتعرّض فيبر تحديدا للطُّهْرانيين (Puritans) والمشيخيين (Presbyterians) والمنهاجيين (Methodists) في بريطانيا أو أمريكا، بالإضافة لمجموعات كالفينية أخرى في ألمانيا وسويسرا وهولندا وبلاد أخرى. ونجد في هذه المجتمعات أقوالا مأثورة تحضّ على الاعتدال والانضباط الذاتي، ويومياتٍ وسيرا ذاتية تسجّل حياة أفراد عاشوا في صراعات شخصية ضد الرخاوة والانغماس الذاتي، وخطبا ومواعظ تتعرّض للمواضيع المتكرّرة عن ضبط النفس ونكران الذات المتزن، والانضباط والعمل الجاد، والاعتدال والاستثمار، والاستخدام الحكيم للوقت والمال. وهي حالة ذهنية عكستها عكسا ملائما الأقوال المأثورة لبنجامين فرانكلين (Benjamin Franklin) والتي شاعت في كل أرجاء المستعمرات الأمريكية: "الوقت مال؛ الكسل خطيئة". "ادّخر بنسا، تجني بنسا". هذه التعابير البسيطة تلخّص جوهر الرأسمالية حتى عندما تعكس الانقلاب الأخلاقي الذي أنتجها. وكان التعبير الذي اختاره فيبر لهذه الأخلاق الجديدة هو "التقشُّف الدنيوي الداخلي" — أي نكران الذات في داخل الحياة اليومية في المجتمع بدلا من الابتعاد عنه. إن "التقشُّف الأخروي" الذي مارسته الكنيسة في القرون الوسطى أعلى من شأن مثال الانسحاب من العالم للعزلة في أديرة الراهبات والرهبان. وبينما أن الأخلاق البروتستانتية الجديدة لم تقلّ تقشفا ونكرانا للذات وكثافة واستمرارا مدى الحياة عن العهد المقدّس لأي راهب إلا أن تنفيذها كان مختلفا، وهو تنفيذ اقتضى التحكّم المنضبط للنفس في مجالات الحياة اليومية. إن النداء الإلهي ليس نداء للانغماس في ممارسات روحية بينما يكون الإنسان بعيدا عن العالم ولكنه نداء لسيطرة منضبطة على العالم مع النشاط الفاعل فيه في نفس الوقت. إن هذا "التقشُّف الدنيوي الداخلي" هو الأخلاق البروتستانتية. وعندما نطبقه على الاقتصاد فمن العسير ألا نراه، إنه الروح التي تدفع مجموع المشروع الرأسمالي الحديث.

وكان فيبر عندما عرض هذه الحجة حريصا على الإجابة على بعض الاعتراضات وتوضيح بعض النقاط الملتبسة. وإحدى المشاكل الواضحة دارت حول معنى كلمة "رأسمالية". فإن كان كل ما نعنيه بهذا المفهوم هو "محاولة أن يكون الشخص ثريا" فإذن ما هو الشيء ذو الخصوصية المميّزة في حالة العلاقة بالبروتستانتية؟ إن الجشع المعروف موجود بالتأكيد في كل مكان في العالم من قبل أن يظهر البروتستانت على المسرح بزمن طويل وبعيدا عن أوربا.

ويجيب فيبر على هذه النقطة بالتمييز بين شيئين. إذا تحدثنا بصفة عامة فإن الرأسمالية من الممكن أن تعني أي مجهود لاكتساب الثروة. وعندما يكون هذا المجهود مدفوعا بالجشع أوالانتهازية فمن الممكن أن يتّخذ حتى أشكالا إجرامية مثل القرصنة والسَّرِقة، وهذه أشياء موجودة بالتأكيد في كل زمان ومكان. وقد مارس قدماء التجار والغزاة قبل حركة الإصلاح الديني بزمن طويل رأسمالية القراصنة وسافروا "عبر الجحيم نفسه حتى وإن لفح سعيرُه الأشْرِعة" ليصبحوا أثرياء. إلا أن الرأسمالية الحقيقية، أو الأخلاق الاقتصادية التي نشأت في أوربا في مطلع العصر الحديث، شيء مختلف عن ذلك اختلافا تاما. إن التاجر أو القرصان يبحث عن الثروة لسبب واحد — لينغمس فيها، ليعيش في ترف ويشتري متع الحياة ولذائذها. إلا أن المبادىء التي اهتدى بها رجل الأعمال الكالفيني في لندن أو روتردام في عشريات القرن السابع عشر كانت في الواقع عكس ذلك تماما. إنه يكسب المال بغرض ادّخاره وليس بهدف إنفاقه. إن الله يناديه لنمط حياة جادٍّ يتميّز بالانضباط ونكران الذات ولذا لا تهمّه مظاهر الترف أو اللذائذ الشخصية الغالية الثمن. إن تركيزه ينصبّ على كسب الربح كواجب يفرضه عليه نداؤه وكعلامة على الاختيار الإلهي وهو لا يركّز على انفاق المال في إشباع للنفس آثم ومحرّم. صحيح أن عادة الادّخار هذه تؤدي لخلق المزيد من الثروة – ما يسميه الاقتصادي الحديث بالتكوين الجديد لرأس المال – لأنه لا يوجد منفذ آخر للثروة. إلا

أن هذا لا يحدث لأن قلب الكالفيني ينطوي على رذيلة ما؛ إنه، على العكس، نتيجة طبيعية (وإن لم تكن مقصودة) لفضائله. فبدلا من الانفاق فإنه يدّخر ويعيد الاستثمار، وهكذا يزيد ثروته. وهكذا فإن الرأسمالية الحديثة ليست بجشع الحياة اليومية الذي يمارسه الناس في كل مكان؛ إنها ظاهرة متميّزة ومختلفة ظهرت لأول مرة في مكان واحد هو أوربا الغربية ولأسباب تاريخية تتعلق تحديدا بالعقيدة البروتستانتية وقيمها.

وكان فيبر واضحا أيضا بشأن أمر آخر. إن روح الرأسمالية هذه هي العامل الحاسم، إلا أنها ليست الشيء الوحيد الذي يشكّل هذا النمط الفريد والحديث من النشاط الاقتصادي. وفي صياغته للنوع – المثال الذي يسترشد به نقاشُه فإنه يعدّد عناصر تعريفية أخرى: إمساك الدفاتر الرشيد، وفصل مكان العمل عن مكان السكن، وفصل الملكية التجارية عن الملكية الشخصية، وبناء القرارات على التفكير والحسابات المتروية، واستخدام قوة العمل الحرّ (وليس المستعبد)، والاعتماد على العلوم الرياضية والتجريبية، والاعتماد على بنية اجتماعية يشكّلها حكم القانون والإدارة المنظّمة. إن كل هذه العناصر تنتمي لنمط أوسع من "العقلنة" في المجتمع الغربي، وهو نمط علّق عليه فيبر أهمية كبيرة. ورغم أن الرأسمالية ترتبط وثيقا بهذه العملية الكبيرة إلا أنه من الواضح في نفس الوقت أن الرأسمالية ما كانت ستنشأ من غير ذلك الحافز المحدّد المنبعث من الأخلاق البروتستانتية. كانت هذه الفكرة هي الفكرة التي جعلت البعض يقولون عن فيبر إنه المنظّر الذي "جعل ماركس يقف على رأسه". ولقد رأى فيبر نفسه أن هذا التقييم في غاية التبسيط. إلا أنه تقييم يحمل شيئا من الحقّ — ومن الممكن أن نضيف أنه ينطبق أيضا على اختزالية فرويد ودوركايم. ففي حالة ثورة من أهمّ الثورات الاقتصادية-الاجتماعية في تاريخ العالم نجد أن فيبر يصل إلى أن الدين ليس مجرد انعكاس للبنية الاجتماعية أو القوى الاقتصادية ولكنه

عَكْس ذلك تماما. ففي رأيه أن الأفكار الدينية الجديدة للبروتستانتية ومواقفها هي التي فتحت الباب لإحداث انقلاب في الموقف من اكتساب الثروة وأنتج هذا الانقلاب ثقافة التجارة والأسواق والرأسمالية التي تعرّف الحضارة الغربية كما نعرفها اليوم.

وأخيرا فإن فيبر كان حريصا على التمييز بين الرأسمالية الأصلية التي نشأت في بواكير القرون الحديثة (1550 – 1750) ورأسمالية الفترة التي عاشها والفترة المعاصرة. فاليوم نجد أن الكاثوليك والبروتستانت رأسماليون، ونجد أن أغلب البروتستانت لا يعون أو حتى يتذكرون الدوافع الدينية القديمة. إن الأخلاق الجديدة قد أضحت راسخة الآن وتعتمد اعتمادا تاما في ازدهارها على طاقة كفاءتها الاقتصادية —— فحال دخولها لمجال أي ثقافة فإنها تطرد كل المنافسين كما يثبت التاريخ. فعلى مدى القرون من 1500 إلى 2000 خطّت الرأسمالية خطّا صاعدا من الهيمنة في الغرب وفي باقي العالم. واليوم تحكم الرأسمالية، والتي بَهِتَت صبغتها البروتستانتية الأصلية، كلَّ الممارسات الاقتصادية.

لقد أثار كتاب **الأخلاق البروتستانتية** ومنذ اللحظة التي ظهر فيها تقريبا نقاشا فكريا قويا لم يخبو في الواقع. وهذا النقاش لا زال حيّا اليوم بعد قرن كامل من نشر العمل أول مرة. ولقد شارك فيبر نفسه في المرحلة الأولى من النقاش وقدّم العديد من الردود والتوضيحات للانتقادات التي أُثيرت في السنوات الخمسة التالية والتي ظهرت أساسا في ألمانيا. وبحلول عام 1910 كان صبره على الناقدين قد نفد، وبدلا من الدفاع عن أفكاره اتجه لتطويرها.

علم اجتماع الدين

إن كتاب فيبر **علم اجتماع الدين** نصّ يصعب تلخيصه بالمقارنة مع كتاب **الأخلاق البروتستانتية**. فهو ليس بكتاب يؤكّد أطروحة بقدرما ينبري لعملية استكشافية. وهو يتحرّك بعيدا عن البروتستانتية ليقدّم مجموعة من المفاهيم العامة – الأمثلة – النوع

الفيبرية – ويطبقها على مجموع الطيف الذي يشكّل أديان العالم من زاوية التحليل الاجتماعي. وكان فيبر قد فرغ من أغلب هذه المناقشة بحلول عام 1914 إلا أنها لم تُنشر لوحدها، وإنما اختار أن يضيفها كفصل بحجم كتاب في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، والذي نُشر بعد وفاته.[13] والعرض في هذه الصفحات يميل أحيانا للتشابك المكثّف ويستدير دورات عديدة، وأحيانا يتجوّل في دروب جانبية لها جاذبيتها وأحيانا يضيع. سنتابع هنا المسار الأساسي فقط والذي يسير عبر أربعة مجالات لمواضيع عامة. ويبدأ هذا المسار بدور القادة الدينيين، ثم يعالج أثر الطبقات والجماعات الاجتماعية، ثم يتّجه بعد ذلك لأشكال الاعتقاد والسلوك الديني، ثم يبحث أخيرا التفاعل بين الدين ومظاهر الحياة الاجتماعية الأخرى. ويستحقّ كل واحد من هذه المواضيع تعليقا هنا.

القادة الدينيون: الساحر والكاهن والنبي

الساحر

تتأصل جذور الدين في نظر فيبر في تجارب خاصة يسميها "حالات انجذاب" تضع البشر خارج نطاق النشاط اليومي وتكشف لهم مستوى آخر من الحقيقة. و من الممكن أن يمرّ أي شخص بمثل هذه التجارب في بعض الأحيان، إلا أن أولئك الذين يمرون بها بانتظام يُعتبرون من ذوي الموهبة الروحية الخاصة. إنهم أصحاب "كاريزما" (وهذه كلمة أساسية عند فيبر، كما رأينا)، إنهم يملكون موهبة تعطيهم حقّ ادّعاء دور القائد الديني. وفي المجتمعات الأولى كان الساحر في نظر القبيلة هو الشخص "صاحب الكاريزما الدائمة". وهكذا عندما تدعو الحاجة فإن الناس يلجأون للساحر ليشفي المرض، أو ليجعل الصيد ناجحا، أو ليساعد المحصول لينمو. وربما نذكر أن فريزر تحدّث بنفس الطريقة، إلا أن فيبر لا يرى السحر كنوع من العلم البُدائي يختلف عن الدين. إن السحرة لا يعتمدون فقط على مبادىء الملامسة والمحاكاة اللاشخصية ولكنهم

يلجأون أيضا للآلهة والأرواح، وهو شيء احتفظ به فريزر للدين فقط. وليس هناك أيضا تسلسل يظهر الدين بموجبه عندما يفشل السحر. إن الاهتمام السحري بالمعجزات والعلاج ربما يكون أكثر انتشارا في الثقافات الأولى البسيطة، إلا أن هذا الاهتمام من الممكن أن يظهر في أي وقت حتى في الأنظمة الدينية المعقّدة والحديثة لأنه يقدّم شيئا يحتاجه الناس العاديون أو يرغبونه في حياتهم اليومية.

الكاهن

عادة ما يكون السحر شيئا ظرفيا وعرضيا ومركّزا على هموم آنية مباشرة وعادة ما يلجأ الناس للساحر عندما تدعوهم الحاجة العملية لذلك. هذا الوضع لا ينطبق على القادة الدينيين الذين يقومون بدور الكهنة. و الكهانة الدينية ظاهرةٌ غالبا ما تنشأ حيثما يُوجد نظام للعبادة المستقرّة ذات الأوقات والأماكن الثابتة والمرتبطة بمجتمع ديني محدّد. وإذا صادفنا نفسَ النمط الطقسي الذي تتم ممارسته في معبد معين يوميا عند الفجر أو أسبوعيا وقت الغروب فإننا عادة ما نجد كِهانة متخصّصة تشرف على الطقوس. والكاهن، حتى في أكثر المجتمعات بُدائية، كان صاحب وظيفة ثابتة ومأجورة. ويمكننا أن نعتبره صاحب كاريزما، مثل الساحر، إلا أنها كاريزما مستمدة من منصبه أكثر مما هي نابعة من طاقته الجاذبة. والمكانة "المهنية" للكاهن تحدّدها الشعائر التي يشرف عليها بالإضافة لمجتمع عامة المؤمنين الذين يقوم بإرشادهم. وفي حالة المجتمعات الأكثر تعقيدا فإن فيبر، وكما هو متوقع، يضع الكهنة في فئة أصحاب السيادة البيروقراطية. إنهم أصحاب "مهنة" دينية، ولهم مهام منوطة بهم، وينقسمون إلى مستويات حسب مسئولياتهم، وهم مدركون لوضعهم الخاص إذ يقومون بالإرشاد الديني وبتقديم المنافع للمنتفعين، وفوق كل ذلك فهم يُجِلّون النظام الاجتماعي والديني. فالكهنة مثلا في الهند القديمة هم الذين رفعوا من شأن فارونا (Varuna) ومِتْرا (Mitra)، إلهَيْ القانون والنظام الكوني، في

مواجهة رودرا (Rudra)، إله الفوضى والعواصف.

واهتمام الزعماء الدينيين من الكهنة بالبنية والاستقرار مصدر من مصادر تحوّل هام في أغلب الحضارات: ظهور مفهوم لنظام كوني كبير يفرض على البشر أخلاقا أو نظام قيم كلية ويتخلّى عن الأخلاق الضيقة للقرية البُدائية حيث يعتمد تعريف الناس للخير والشرّ اعتمادا كاملا على مصالح أسرهم أو عشائرهم. إن المفهوم المحدّد للنظام الكوني من الممكن بالطبع أن يختلف من ثقافة أو حضارة معينة لأخرى، إلا أنه مفهوم لعب الكهنة في الغالب، وبصرف النظر عن الأشكال، دورا إما في تشكيله أو في نقله لمجتمع كبير من الأتباع.

النبي

إن مفهومَيْ النظام الكوني والأخلاق الكلية ينقلاننا للنوع – المثال الثالث: النبي. ويقول فيبر إنه قلما نجد نوعا بين من يصبحون قادة اجتماعيين – رجل الدولة، أو الفنان، أو المثقف، أو الغازي – أكثر تأثيرا على مسيرة الحضارات من الشخصية البارزة والمهيمنة للنبي. إنه شخص يتميّز بأنه "حاملٌ شخصيٌّ خالصٌ للكاريزما."[14]
إن النبي من الممكن أن يظهر في أي لحظة في الثقافة، يحرّكه حسّ قوي برسالته، ليعلن للكل "مبدأ دينيا أو أمرا إلهيا" شاملا. إن النبي ليس ساحرا همّه اجتلاب المنافع اليومية العملية ـــ التنبؤ بالمستقبل، أو معالجة الأمراض، أو تغيير الجو. فهو ربما يكون ذا قدرة سحرية، إلا أن مركز حياته هو رسالته: لقد ناداه صوت الإله أو نادته رؤية الحقّ بنداء خاص ليعلن رسالة تغيّر حياة الناس. ومن العبث أن يتلقّى النبي أجرا على عمله؛ إن رسالته تكفيه، وهو قانع إن دعت الضرورة للعيش فقيرا، ولا يقبل إلا ما يمنحه إياه الناسُ عن طواعية إعانةً له على العيش. والنبي يختلف أيضا عن الكاهن في أن سلطته ليست مستمدة من وظيفته الدينية ـــ إنها تستند على الطاقة الثورية لشخصيته ورسالته. إن الأمر الواضح أن

أغلب الأديان العظمى للعالم تعود في أصلها لشخصية نبوية ذات طاقة تغييرية، لنبي استطاعت حياته الكاريزمية ورسالته الآسرة أن تبعث الثورة في عالم عصره.

وينقسم الأنبياء تاريخيا لنوعين أساسيين. فهناك "النبي المثال" – ذلك الرجل الحكيم الذي يعلّم الآخرين من خلال النموذج الذي يقدّمه لهم – وهو النموذج السائد في الشرق الأقصى. ولهذا النوع ينتمي قواتاما بوذا في الهند، كما ينتمي له لاوتسى (Lao-tzu) وكونفوشيوس (Confucius) في الصين. وكل منهم يقدّم طريقا للحكمة والحقيقة مفتوحا لكل الناس، حتى وإن كان القادرون على اتّباعه القليل من الناس. وهناك نموذج "النبي الأخلاقي" الذي ساد في الشرق الأدنى وفي الحضارة الغربية. وينتمي لهذا النوع المتميّز زرادشت في بلاد الفرس القديمة، وأنبياء بني إسرائيل، وعيسى الناصري، ومحمد العربي. وهنا أيضا فإن الأنبياء يقدّمون أخلاقا كلية تمتدّ لما خلف المصلحة الذاتية وروابط الأسرة والقبيلة. إلا أنهم يختلفون في نقطة أساسية عن حكماء الشرق العظيمين الذين انسجموا مع التصوّر العام للحضارات الآسيوية الذي رأى أن الحقيقة الكبرى للكون حقيقة غير مشخصنه كما هو الحال في "التاو" الصيني أو "طريق الطبيعة". أما أنبياء الغرب فقد اعتنقوا التوحيد. إنهم لا يطرحون أنفسهم كحكماء يجسدون حياة الحكمة وإنما كأدوات اختارها الله المتعالي والمشخصن ليعلن إرادته. إن مهمتهم هي أن يتحدّثوا عبر وحيه وأن يأمروا الناس بطاعة الأخلاق الكلية التي يفرضها. إنهم يرفضون السحر بوصفه ممارسة لا طائل وراءها ولا يخاطب إلا الاهتمامات التافهة. ويرتابون أيضا في الكهنة الذين عادة ما يُخْمِد اهتمامُهم بمراسمهم الطقسية ونظامهم الإداري اللهيبَ الحي للدين. وهذه النار المقدسة شيء لا يوجد إلا في التزام داخلي عميق يتجسّد فعلا كطاعة لقانون أخلاقي؛ وهو قانون غير أناني وغير قَبَلي ولكنه قانون راسخ وثابت في الإرادة الحاكمة الكلية لخالق العالم وربّه.

إن الأنبياء بلا شك أفراد استثنائيون إذ أنهم قادرون على قضاء كل حياتهم وهم يعيشون أعلى مستوى من الالتزام. إلا أن أتباع النبي، وهم بشر عاديون، لا يملكون عادة مثل هذا الإخلاص التام. وهكذا وفي حالة أي جماعة دينية تريد البقاء والاستمرار فلابد لخلفاء المؤسِّس من إبقاء طاقته الكاريزمية بشكل من الأشكال. وكما رأينا فإن النوع – المثال الذي يصوغه فيبر لهذه العملية ذات الأهمية الحاسمة هو الإحالة الروتينية للكاريزما — أي تحويل موهبة الرسول الإلهامية لشيء دائم، لشيء ثابت في بيروقراطية مؤسسة.[15] فبعد موت عيسى مثلا قام الحواريون الاثنا عشر، ثم آباء الكنيسة، ثم فيما بعد قسس وأساقفة الكنيسة الكاثوليكية بتحويل طاقته الكاريزمية لروتين بتشكيلها وصياغتها في أنظمة مؤسسية وإعطائها أشكالا ثابتة تحقق لها الدوام. وبهذه الطريقة فإنه من الممكن لبيروقراطية القسس، وهي التي تعارض بطبيعتها الإلهامات غير المتوقعة للنبوة، أن تصبح أفضل حليف للنبي بعد موته. ولا يمكن إلا لنظام بيروقراطي محافظ – بغيته الحفاظ على الحقيقة التي جاء بها النبي (والتي اكتسبت الآن أتباعا) – أن يصوغ رسالته في نظام تعاليم ونظام إداري يرشد مجتمع المؤمنين المتنامي أو الرعية (وهو وصف فيبر لهذا النوع – المثال) أو التابعين عبر العصور. وهذا السند التنظيمي له ثمنه بالطبع لأن البيروقراطية عادة ما تُخْمِد النارَ المتّقدة في الروح. ومن حين لآخر يحتاج مصلحون من نوع آخر للقيام بتحدّي سلطة القسس ويستعيدون الحيوية الأولى لرسالة النبي. وهكذا فمن الطبيعي أن تتولّد توتّرات لأن اليد الميتة للجهاز الوظيفي البيروقراطي تعرّض حيوية الرسالة الأصلية للخطر.

الطبقات والجماعات الاجتماعية

عندما يتحدّث فيبر عن الرعية الدينية فإنه يوجّه أنظارنا للدور الأساسي الذي يلعبه الناس العاديون الذين ليست لهم وظائف رسمية ولكنهم يشكّلون الأغلبية العظمى للمشاركين في أي مجتمع ديني. إن الكاريزما، سواء كانت كاريزما النبوة أو أي شكل آخر، لا

تعيش ما لم تعترف بها جماعة من الناس العاديين وتقوم بدعمها. ولذا فلابد من تقدير دورهم. وعلاوة على فهم مكان الطبقات والجماعات الاجتماعية لابد أن نفهم خاصةً الدورَ الذي تلعبه وهي تستجيب لمطالب الديانات النبوية الكبرى. واختلاف فيبر عن ماركس بشأن هذه المسألة له دلالته. ففي نظر ماركس فإن ثمة قضية واحدة تحدّد باقي القضايا وهي انقسام الطبقات إلى أغنياء وفقراء. أما في نظر فيبر، ومرة أخرى، فإن الأشياء وإلى حدّ كبير أكثر تعقيدا. إن الجماعات الاجتماعية لا يشكّلها الانفصال الاقتصادي لطبقات فحسب ولكن أيضا أشياء أخرى مثل الموقع (حضري أم ريفي)، والمهنة (حِرَفي، أو مزارع، أو محارب)، وعلى وجه الخصوص الاحترام الاجتماعي أو الشرف (جماعة ذات مكانة). وكما رأينا سابقا فإن أحد عناصر البيروقراطية كنوع – مثال هو دعوى الاحترام التي يدّعيها المنتمون لجهازها: إنهم "مهنيون". وحسب تحليلات فيبر فإن المثقفين أو "رجال الأدب" والذين يكتسبون الشرف بسبب علمهم المثير للإعجاب أو ثقافتهم وانصقالهم غالبا ما يكتسبون مكانة بيروقراطية خاصة شبيهة بمكانة الشيوخ الكبار في المجتمع القبلي.

وحسب المكان والزمان فإن كل واحدة من هذه المجموعات الاجتماعية المختلفة تلعب دورا متميّزا في المشروع الديني، ويستطيع علم الاجتماع أن يلاحظ أنماطا مطّردة لسلوكها. إن الفلاحين الريفيين مثلا يعيشون قريبا من الطبيعة ويعتمدون على الجو. وهكذا ينجذبون تقريبا في كل الحالات لممارسات السحر بحثا عن العون في نشاطهم وعملهم اليومي. وحتى عندما ينجح نبي عظيم في إقامة دين أخلاقي يتمتّع برعية فإن الفلاحين يجدون أنفسهم وبشكل غامض منجذبين للوراء للسحر والمعجزات. فرغم مجهود كونفوشيوس لدفع ديانة نبوية أخلاقية إلا أن السحر ظل ولقرون أمرا هاما لمزارعي الصين البسطاء. ورغم المبادىء الأخلاقية للموعظة على الجبل إلا أن البقايا الأثرية للكنيسة، والأيقونات،

ومعجزات القديسين ظلت على مدى فترة طويلة مركز اهتمام الطبقات الريفية في أوربا: الفلاحون، والأقنان، والعمال اليوميون. وقلما تُخْلِص هذه الطبقات إخلاصا تاما للإيمان النبوي إذ غالبا ما يخلطونه بالسحر.[16]

والشيء الذي حدث أن الطبقات ذات الامتيازات، حمايةً لمصالحها، عارضت أيضا الدين النبوي وإن دخلت في ذلك أيضا دوافع أخرى. لقد أحسوا وبسرعة أن شعورهم بالشرف والرتبة الرفيعة قد تعرّض للإهانة عندما جاءهم قسيس أو شخص ما أدنى في رتبته الاجتماعية ليطلب منهم أن يغيّروا طريقة حياتهم أو يطلبوا الغفران منه. وعلى نفس المنوال فإن النخب البيروقراطية لا ترحب دائما بالنبي أو برسالته التي عادة ما يجدونها غير منطقية إلا إذا خدمت تلك الغاية المفيدة المتمثّلة في تدجين العامة كما حدث في حالة المَنْدَرين (mandarins) (الموظفين) الكونفوشيوسيين. ورغم ذلك فإن قوة الدين النبوي تستطيع أحيانا أن تنفُذ عبر مثل هذه المقاومة. فالمحاربون النبلاء والفرسان خاصة، والذين لابد لهم من استجماع شجاعتهم لمواجهة الموت، استعانوا بالدين النبوي ليعطوا معنى وغاية عليا للحرب. وانطبق هذا بشكل خاص على الإسلام حيث أصبحت الطبقة المحاربة الحامل الأساسي للعقلية القتالية التي تركت أثرها على معظم الحضارات الإسلامية. ومن الناحية الأخرى فإن الاستجابات الدينية للطبقة الوسطى تميّزت بقدر كبير من التنوّع. فعادة لا تبدي "الارستقراطية التجارية"، والتي تتكوّن من الأسر الثرية للطبقة الوسطى العليا، اهتماما جادا. إلا أن ثمة استجابة مختلفة تظهر في أسفل السُّلَّم الاجتماعي بين صنَّاع وحرفيِّ المدن، قلب الطبقة الشعبية الوسطى الدنيا. وكانت جاذبية الدين النبوي الكبرى بين هذه المجموعات العاملة — وهي مجموعات انفصلت بما فيه الكفاية عن الطبيعة لتتحرر من اهتمامات السحر وتحرّكها بقوة حساسية أخلاقية تريد الأجر العادل مقابل العمل العادل. ولقد كانت

المسيحية منذ قرونها الأولى دين المدن وليست بدين الريف.

وباستثناء الكونفوشيوسية فإن الأديان النبوية تطوّرت أيضا لتصبح "أديانا خلاصية" تقدّم للناس خطة لتحقيق حلّ روحي داخلي أو نجاة أخيرة من عنت الحياة وأحزانها. وهذا العنصر في غاية الأهمية لفيبر ونحتاج للعودة له. أما الآن فإن ما يجب أن نلاحظه هو أنه وبينما أن الدين الخلاصي لا يحتاج بالضرورة لوضع مخلّص محدّد في مركزه، إلا أن هذا هو في الواقع ما يحدث دائما تقريبا وسط العامة. فكلما تدنّت الطبقة الاجتماعية كلما اشتدّت الحاجة لتصوّر قصة خلاصية يتّخذ فيها إلهٌ ما شكلا بشريا ليحقّق نجاة المؤمنين. وهكذا، ففي البوذية المتأخرة حلّ مفهوم البوذيساتفا (bodhisattva)، وهو كائن إلهي يساعد الناس في سعيهم للاستنارة، محل الممارسة الصارمة الأصلية للتأمل التي يعتمد فيها كل إنسان على نفسه. وعلى نفس المنوال فقد حلّت عبادة إلَهَيْ الخلاص راما (Rama) وكريشنا (Krishna) محل الطقوس الفيدية القديمة والغامضة. فالناس العاديون وجدوا تقليديا أنه من الصعب عليهم أن يُخضعوا أنفسهم لنظام كوني مجرّد وغير مشخصن أو توجّسوا خوفا من الاقتراب الحميم من إله متعالٍ ذي قدرة مطلقة ولذا فإن أغلب الأديان، سواء في الشرق أم الغرب، طوّرت أيضا عبادات عديدة للقديسين والأبطال والآلهة والآلهات الصغرى وذلك لمساعدة الناس في سعيهم ومجاهداتهم الروحية. (ويبدو أن الاستثناءين الكبيرين الوحيدين هما اليهودية والبروتستانتية، إذ أن المشروع الذي ركّز كلاهما عليه هو مشروع اعتمادٍ ذاتي فردي.)

إن العبادات الخلاصية تجذب الفقراء جزئيا لأنها تعدهم بثواب مستقبلي واسترداد حقّ المظلوم إما في الحاضر الماثل أو في حياة مستقبلية. إلا أن ثمة دافع آخر، لا يختلف عن الأمل في الثواب، يظهر كلما وجدنا جماعة ذات مكانة من النخبة المثقفة:

> إن المثقف يسعى بأساليب مختلفة أن يسبغ على حياته معنى شاملا. وبما أن الموقف الفكري للمثقف يمنع الإيمان بالسحر

فإن عمليات العالم تصبح متحرّرة من السحر، وتفقد معناها السحري، وبالتالي تصبح وببساطة "ما هو كائن" و"ما يحدث" من غير أن يدلّ ذلك على شيء. ونتيجة لذلك فإن ثمة حاجة متنامية بضرورة إخضاع العالم ومجموع نمط الحياة لنظامٍ ذي مدلول ومعنى.[17]

إن هناك رغبة عميقة وسط النخب المتعلّمة في أي مكان تقريبا لاكتشاف غاية كونية حقيقية لوجود الإنسان في العالم الذي نعرفه. ففي آسيا بشكل خاص فإن "كل المبادىء الدينية الكبرى ... أنتجها المفكرون" وغالبا ما تكون مملوكة بشكل خاص للمفكرين فقط.[18] ولقد قاوم الغرب هذا النوع من النخبوية. فالمسيحية، ورغم أنها اشتملت على عنصر فكري، رفضت تعاليم المذهب الغَنُوصي (العرفاني) القائلة بأن معرفة الله الحقيقية أمر تنفرد به النخبة المفكّرة. فقد أعلن الحرفيون والتجار الحضريون، الحَمَلة الأساسيون للأفكار والقيم المسيحية في روما القديمة، أن إنجيلهم مفتوح لكل الطبقات والمجموعات والأجناس والشعوب.

العقيدة والسلوك

وبصرف النظر عن اهتمامات المفكرين كمجموعة فإن كل أديان العالم النبوية لابد لها من معالجة مشكلة فكرية معينة مهيمنة وهي معضلة الشر.[*] إنهم يحتاجون لتعليل كيف أنه من الممكن لأي فكرة عن الخير المطلق أن تتوافق مع الواقع اليومي لعالم يعاني من الاختلالات العميقة ويكتنفه الشقاء. وانطلاقا من هذا الموضوع الصعب كنقطة انتقالية وجّه فيبر نظره لمعالجة العقيدة والسلوك الديني. ومرة أخرى فإن مناقشته صعبة وعسيرة في بعض المواقع،

---

* يستخدم المؤلف هنا أيضا كلمة theodicy، وهي كلمة أغريقية تعني "تبرير (أفعال) الله". والثيودوسيا أو اللاهوت التبريري فرع هام من فروع اللاهوت المسيحي.

ولـذا فإننـا سـنقتصر عـلى متابعـة الموضوعـات الرئيسـية فقـط.

تنقسـم ردود الأديـان عـلى مشـكلة الـشر لثلاثـة أنـواع – مثـال. فهنـاك صياغـة تقـترح أن المشـكلة سـتُحلّ إمـا في داخـل هـذا العـالم في المسـتقبل عندمـا ينتـصر العـدل في نهايـة الأمـر (كـما عـبّرت اليهوديـة المبكّـرة) أو في خـارج هـذه الحيـاة في مجـال آخـر أو وجـود مسـتقبلي عندمـا تعـود كل الأمـور لنصابهـا (كـما عـبّرت اليهوديـة المتأخـرة والمسـيحية والإسـلام وعقائـد أخـرى). وكبديـل لذلـك مـن الممكـن للمـرء أن يقـول عـلى ضـوء سـفر أيـوب وبعـض أطروحـات اللاهـوت الإسـلامي أنـه وببسـاطة لا يمكـن تفسـير الله أو الكـون، وأن منطقنـا الأخلاقـي لا يسـتطيع الوصـول لنهايـات المسـائل. أو مـن الممكـن أن يدّعـي المـرء أن للكـون حقيقتـين مطلقتـين: إمـا إلـه خـيِّر وإلـه شريـر، كـما ذهبـت الزرادشـتيون القدمـاء، أو ملكـوت للـروح يتميّـز بالصفـاء والأبديـة وملكـوت للأشـياء المادية يخضـع للمـوت والانحـلال، كـما ظـل براهمـة الهنـدوس دائـما يعتقـدون. والقليـل مـن الأديـان تقـدّم هـذه الخيـارات في أشـكالها النقيـة كأنـواع – مثـال. فمعظـم الأديـان عـادة مـا تمـزج عنـاصر مختلفـة مـن كل ضرب بطـرق متميِّـزة، وأغلبهـا (كـما لاحظنـا) تفعـل ذلـك وهـي تقـدّم خطـة شـاملة لخـلاص الإنسـان كجـزء مـن الحـلّ، صيغـة تصـف كيـف سـيجد كل إنسـان سـلاما نهائيـا أو نجـاة إمـا في هـذا العـالم أو فيـما ورائـه. ويعتقـد فيـبر أنـه مـن الممكـن أيضـا تقسـيم هـذه الخطـط الخلاصيـة لأنـواع —— أو تحديـدا لنوعـين: الأول يفـترض الحاجـة لنـوع مـن المجهـود البـشري، والثـاني يعلـن أن المجهـود البـشري لا معنـى لـه وأن الخـلاص لا يـأتي إلا مـن الخـارج كهبـة مـن بطـل خـارق أو كائـن إلهـي يتّخـذ شـكلا إنسـانيا ويقـدّم العـون.

الخلاص من خلال المجهود البشري

إن الفعـل الطقـسي يمثّـل واحـدا مـن أقـدم الطـرق لتحقيـق الخـلاص. فالقيـام بعمـل طقـسي أو تحقيـق حالـة ذهنيـة، كـما هـو الحـال في التأمـل البـوذي القديـم، يُدخـل الإنسـان في تلـك اللحظـة لحالـة الاسـتنارة أو

يضعه قريبا من الإله. وبما أن هذه الحالات النفسية حالات مؤقتة ولحظوية فإن التركيز غالبا ما يقع على مختلف أنواع العمل الصالح الذي يعمله المرء ويستغرق زمنا. والثواب إما أن يُحسب في نهاية الحياة ويُوزن في الميزان كما قال النبي زرادشت في تعاليمه، وإما أن يُنظر إليه كتعبير عن "مجموع الشخصية الأخلاقية."[19] وهذا النمط يعبّر عن نفسه أوضح تعبير في كل الثقافات من خلال أفراد استثنائيين يمارسون ما يصفه فيبر بـ "براعة القداسة" إذ أنهم يسعون ليصبحوا فنانين بارعين غاية البراعة في الحياة الأخلاقية. وتظهر هذه الصفة بمظاهر مختلفة في حالات الرهبان البوذيين والمسيحيين واليهود الفريسيين والقديسين مثل القديس فرانسيس والصوفية المسلمين والطهريين الذين تدفعهم الأخلاق البروتستانتية. إنهم يدّعون مكانة عالية كرياضيين روحيين، وهم في احتقارهم "للأخلاق العادية" يسعون لعيش بديل في مستوى الكمال.

وفي رأي فيبر أنه لابد من المزيد من التمييز بين هؤلاء الباحثين عن الكمال إذ أن الأبطال لا يتساوون دائما. إن تعبير "النُّسْك" يصوّر تصويرا جيدا نوعا من أنواع الممارسة الكمالية بينما أن تعبير "التصوف" أكثر مناسبة لممارسة أخرى. فالنشاط الأخلاقي المجهد الذي يمارسه أغلب الرهبان الكاثوليك في العالم الغربي يصوِّر النزعة النُّسكية الكمالية. إن الرهبان يرون أنفسهم بوصفهم "أدوات الله" وهم ينخرطون بهمّة ونشاط في مجاهدة روحية تتطلّب كل طاقتهم للتغلّب على الضعف ومقاومة الإغراء. أما في حالة رهبان البوذية المبكّرة فإنهم لا يقلون نزوعا للكمال إلا أنهم يتبنون موقفا روحيا سلبيا وتأمليا، وأفضل وصف لممارستهم أنها ممارسة صوفية. إنهم يرون أنفسهم كأوعية تستقبل الروحانية بدلا من أدوات تنشط لتحقيقها. ومهمتهم تختلف عن مهمة الرهبان الغربيين إذ أنهم لا يتّبعون خطة للمجاهدة الروحية ولكنهم يتأملون ليحققوا حالة هادئة لسلام عميق ويستمتعوا في دواخلهم بتلك السكينة التي

تتحقّق عندما تتشرّب الروح بالحقيقة وتمتلىء بالإلهي.

وبالإضافة لذلك فهناك خلفيتان من الممكن ممارسة كل من هذين الشكلين للبطولة الروحية فيهما: إما في داخل عالم الحياة اليومية أو بمعزِل عنه. ورغم أنه من الممكن نظريا للكمال الروحي السلبي أن يتحقّق بينما يكون الصوفي منخرطا انخراطا نشطا في العالم المُعاش، إلا أن ذلك صعب. ولذا فإن الخيار الطبيعي للصوفي هو أن يرفض العالم ويبحث عن نجاته باللجوء لمكان معزول، مثل الانسحاب لخلوة في غابة أو لكهف، وهو ما نجده في الممارسات المبكّرة للبوذية. هناك يستطيع المرء أن يكون وحده وأن يدّعي متعة الوصول للعدم أو أن يسبح في سلام الكائن الإلهي المتّسع سعة المحيط. ويواجه النُّسك نفس الخيارين، إذ أنه إما أن يرفض عالم الحياة اليومية أو يحتضنه كمسرح لنشاطه. وقد آوت أغلب الأديرة في القرون الوسطى رهبانها العاملين في أماكن معزولة، ورأي الرهبان أنفسهم من زاوية الحياة النُّسكية كأبطال روحيين يعبدون الإله بهمة ونشاط. لم يكونوا صوفيين سلبيين على طريقة الرهبان البوذيين الذين كانوا يشحذون طعامهم اليومي، ولكنهم قاموا بقطع الغابات وزراعة الحقول وأقسموا قسم القديس بينيدكت الذي فرض عليهم الصلاة والعمل في نفس الوقت وهم يعملون على بناء مجتمعاتهم الروحية المنفصلة عن باقي المجتمع. وكان الكالفينيون الساعون للكمال الذاتي والذين أداروا أعمالهم من مدن مثل لندن وأمستردام في نفس المستوى من التقشّف والروحانية. إلا أن فرقا حاسما كمن في أخلاقهم البروتستانتية. إن ساحة مجاهداتهم البطولية لم تكن الدير وإنما كانت في الخارج في مجال العمل في عالم الحياة اليومية. فالتاجر البيوريتاني، مثله مثل راهب القرون الوسطى، انخرط في حياة مجاهدة روحية وانضباط ذاتي. إلا أنها حياة عبّرت عن نفسها من خلال "تقشُّف دنيوي داخلي"، من خلال خطة للحياة الروحية المنضبطة التي مارسها داخل مجال الحياة اليومية والعمل التجاري. وكانت

النتائج الاجتماعية لهذا السلوك بالغة الأهمية والخطورة. فالكالفيني البروتستانتي سعى عمليا لتحقيق غرض لا يقلّ عن "تغيير العالم حسب مُثُله التقشفية." [20] ويمكننا أن نشير هنا بغرض المقارنة لصورة دوركايم عن المتنسِّك الذي يقدّم بحكم سلوكه الناكر للذات نموذجا للآخرين للتخلي عن رغائبهم الأنانية من أجل تحقيق انسجام المجتمع واستقراره. إلا أن بطل فيبر الروحي مختلف: إن المتقشِّف الدنيوي ينكر نفسه في عبادته للإله، بيد أن النتيجة غير المقصودة لهذا الفعل، على الأقل في حالة البروتستانتية، ليست الحفاظ على النظام الاجتماعي الموجود ولكن قَلْبَه عبر تحوّل ثوري في المواقف تجاه كل من الثروة والعمل الذي يبذله الناس لنَيْلِها.

وهذا التمييز بين التنسُّك والتصوّف ذو أهمية ثقافية كبرى في نظر فيبر. إنه يبرز فرقا مركزيا بين أديان الشرق والغرب. فالمثال الشرقي-الآسيوي الديني عادة ما يكون هو التأمل الصوفي، بينما أن الغرب عبر تاريخه قد مال للتنسّك الناشط. وحتى عندما يظهر متصوفون في الغرب فإنهم يميلون أيضا للتركيز على السلوك — أي ما الذي يفعله الناس في الواقع بحياتهم. ويطرح فيبر مجموعة معقّدة من الأسباب الفلسفية والتاريخية لتفسير هذا الظرف، مؤكدا بشكل خاص حقيقة سبق أن لاحظناها: إن الأديان الخلاصية الغربية (اليهودية والمسيحية والإسلام) كلها تؤمن بإله خالق ومطلق القدرة ومتعالٍ ومنفصل انفصالا تاما عن العالم الذي خلقه بما في ذلك البشرية والتي هي جزء من هذا العالم. إن اللهَ وعالمَ مخلوقاته لا يمكن دمجهما. أما التصوّف الشرقي فهو مختلف إذ أنه يقدّم وعدا بطريق للصعود الروحي يقود الإنسان في النهاية للاتحاد بالإلهي أو التعرّف على فرح النجاة التامة من العالم.

الخلاص كهبة

لا يهتمّ فيبر بعقيدة الخلاص كهبة اهتماما كبيرا (وهي الصيغة الأخرى للصيغتين اللتين تطبقهما الأديان لوصف كيفية تحقيق

الخلاص) ونستطيع أيضا أن نعطيها زمنا أقلّ. لقد أصرّت بعض الأصوات في الأديان الخلاصية على دعوى أن البشر لا يستطيعون فعل شيء البتة لينالوا خلاصهم الذاتي. إن السلام الخالص يأتي فقط وكاملا من الخارج. والخلاص من الممكن أن يأتي كهبة غير مستحقّة يجلبها لنا مخلّص إلهي مثل البوذيساتفا في البوذية أو المسيح الذي قام في المسيحية. ومن الممكن أن يأتي كـ "لطف مؤسسي"، مثل غفران القسيس للخطاة وحلّ خطاياهم في طقس الاعتراف الكاثوليكي. أو من الممكن أن يأتي، كما هو الحال في الأديان التي تؤمن بالإله، كلطف إلهي موهوب استجابةً لإيمان بسيط نابع من القلب وذي طبيعة شخصية خالصة، وهو نوع خلاصي نراه في الإسلام المبكّر وبعض الفرق البروتستانتية مثل التَّقَوِيَّة (Pietism) الألمانية. أو ربما يأتي الخلاص لبعض الناس ولا يأتي لآخرين عبر الفعل الغامض للتسيير الإلهي، كما نجد في الإسلام المتأخر والمبدأ الكالفيني الجبري الصارم "للقضاء الإلهي" الذي سنّه الإله "قبل أُسُس الأرض."

الدين ومجالات الحياة الأخرى

أما الموضوع الرابع والأخير من المواضيع التي يعالجها فيبر في **علم اجتماع الدين** فهو التفاعل بين الدين ومظاهر معينة أخرى للحياة الاجتماعية ـــ أي الاقتصاد والسياسة والجنس والفنون. وفي مجال الاقتصاد يجد أن القاعدة العامة المتعلّقة بالبِرّ بالجار تظهر تقريبا وبشكل شامل بوصفها مبدأ الإحسان أو الصدقة الطوعية لمساعدة المحتاجين. وهذا المبدأ يشرح أشياء أخرى من بينها ذلك الارتياب المتأصل بالربا في بعض الأديان التي رأت أن إقراض المال وتوقّع عائد فائدة مقابل ذلك هو استغلال للفقير وليس مساعدة له. إلا أن الكالفينية وانسجاما مع أخلاقها الجديدة طعنت في ذلك المبدأ بجرأة. وفي واقع الأمر فإنها حرّمت الإحسان للشحّاذين لأنهم في غالب الأحيان لم يكونوا يعانون عَوَزا حقيقيا كما هو

حال المعاقين أو الأرامل أو اليتامى. إن الإحسان لا يشمل أولئك القادرين على النداء الإلهي للعمل. إن الذين يسألون الناس مع قدرتهم على الكسب ينتهكون قانون الحب انتهاكا صريحا بقبولهم ما لا يستحقّون. وبالمقابل فإن الربا من الممكن أن يُنظر إليه ببساطة كتسديد من دخل ناتج عن عمل ما كان من الممكن أن يتوفّر بدون المال المُقترض. وهكذا فإن الربا لا يستغلّ الفقر وإنما يخلق الفرص.

أما بالنسبة للسياسة والجنس والفنون فإن فيبر يلاحظ أن الدين غالبا ما وجد نفسه في حالة توتّر أعقبه تصالح مع كل من هذه المساعي. فكلما أعلنت الأديان النبوية مبدأ كليا للخلاص أو المحبة كلما وجدت نفسها في صراع مع الدولة والتي تضع دائما نُصْبَ عينها مصالح الكيان السياسي، سواء كان ذلك الكيان هو مدينة أو إقليم أو أمة أو إمبراطورية. ومن الممكن للدين أن يسعى لإخضاع الدولة لمصالحه، كما حدث في حروبات صدر الإسلام أو مآثر جيش كروموبل (Cromwell) البروتستانتي في إنجلترا، إلا أنه كثيرا ما يدخل في تعايش يقبل باستقلال النظام السياسي أو يشيح النظر عنه. وينطبق نفس الأمر على الجنس والفنون. وفي الأديان الكبرى ذات الأخلاق الخلاصية فإن كلا من التصوف (والذي يسعى لإفناء النفس) والتنسّك (والذي يسعى لضبط النفس) داخلان في منافسة مع ذلك الدافع البشري ذي القدرة الأكبر على صرف الإنسان عن هدف التصوف وعلى تحطيم قيود التنسّك. وبشكل عام فإن الأديان لا تثق بالجنس، وتضع النساء في مكانة ثانوية، ونجد أن الزواج في كل النظم الأخلاقية هو بالدرجة الأولى تعاقد قانوني وليس بمؤسسة جنسية أو عاطفية. وبالمقارنة، فإن التعبير الفني كان خليقا أن يكون قريبا قربا طبيعيا من الدين للقيمة التي يوليها للصورة والرمز. إلا أن الفن يصطدم اصطداما لا مفرّ منه بالدين عندما يكفّ عن أن يصبح صنعة تخدم أغراض الدين ويؤكّد على القيم الجمالية تأكيدا مستقلا ليجد الناسُ المعاني الكبرى في الجمال الذي يبدعه.

"الأخلاق الاقتصادية لأديان العالم"

لا يصل كتاب **علم اجتماع الدين** في صفحاته الأخيرة لنهاية، وإنما يتوقّف وببساطة في وسط الكلام في فصل جديد (يوجد باقيه في شكل مذكرات) يبحث في الأديان الكبرى للعالم. وربما من الأفضل أن نفهم هذه الصفحات الأخيرة ليس كخلاصة لكتاب **علم اجتماع الدين** وإنما كمقدمة لمشروع فيبر الأخير والأكثر طموحا والذي تركه غير مكتمل عندما توفي. وكانت خطة مشروعه أن يكون سلسلة من الدراسات التي تشمل **الأخلاق البروتستانتية** وتستمرّ عبر ما لا يقل عن ثمانية مجلّدات تتناول تناولا مقارنا وبالترتيب أديان العالم الكبرى. وصفحاتنا هنا لا تكفي لإعطاء هذا المشروع الاهتمام التام الذي يستحقّه، وأفضل ما نستطيعه هو أن نقدّم تلخيصا موجزا للأجزاء التي فرغ فيبر منها مع بعض الملاحظات عن الموضوع العام الذي هدف المشروع لبحثه. وسنغفل تماما دراستين هامتين ومعقّدتين وضعهما في بداية ومنتصف التسلسل ... [*] يمكن تركهما لدراسة أكثر تقدما.[21]

وما تطرحه "الأخلاق الاقتصادية" هو دراسة كل "الأديان الخمسة أو الأنظمة المحكومة دينيا لضبط الحياة والتي عرفت كيف تجمع حشودا من المؤمنين حولها."[22] ويضيف فيبر اليهودية لهذه المجموعة لأهميتها التاريخية لدينين آخرين: المسيحية والإسلام. ولقد أكمل ثلاثة من المجلّدات التي كان يخطط لإصدارها وهي كتبه عن الأديان الصينيية والأديان الهندية واليهودية. وكان قد أعدّ العملين عن الأديان الآسيوية أثناء سنوات الحرب العالمية الأولى، وأكمل فصول المجلّد عن اليهودية بين عام 1917 وعام 1919. وكان غرض فيبر الأول في هذه الأعمال هو أن يعود بقدر أكبر من

* أسقطنا هنا جملة تهمّ القارىء بالإنجليزية إذ تفيده عن ترجمة هاتين الدراستين للإنجليزية، ويجد القارىء التفاصيل البيبلوقرافية لهما في الهامش 21 أدناه.

العمق للسؤال الاقتصادي الذي طرحه في البداية والذي أجاب عليه بشكل مؤقت في **الأخلاق البروتستانتية**: لماذا نشأت الرأسمالية، النظام الاقتصادي الذي غيّر العالم، في أوربا وأمريكا الشمالية وفقط هناك في القرنين اللذين أعقبا حركة الإصلاح؟ إن الاستراتيجية السليمة للإجابة على هذا السؤال تقتضي مشروعا مقارنا يبدأ بحضارات الشرق الأقصى.

ديانة الصين (1916)[23]

ظلت الصين منذ عصور بعيدة مجتمعا تسوده الزراعة ويحكمها في القمة الإمبراطور، الذي كان يتحكّم في أنظمة الأنهار ذات الأهمية الحاسمة للزراعة ويتحكّم في النقل، ويديرها على مستوى القاعدة الشيوخ المحليون للقرى. وكان الإمبراطور يفرض سلطته من خلال طبقة نخبوية من الإداريين العموميين – نخبة المندرين المتعلمين الذين درسوا الكتابات الكونفوشيوسية العظيمة – والذين كانوا يقيمون بصفة رئيسية في المدن. وفي ظل امتيازاتهم وثقافتهم التزموا بأخلاق تتسم بالتأنق والانصقال وراحة "التكيّف مع العالم" التي شكّلت الثقافة الصينية على مدى ألفَيْ عام، ولكن من غير أثر مماثل على مواقف العامة. فالحياة العادية كانت في كل من المدينة والريف محكومة بروابط الأسرة والعشيرة وبالارتباط الديني بالطقوس السحرية الموغلة في القدم وأرواح الأسلاف، وهي أمور لم تبذل النخبة مجهودا لتحدّيها أو تغييرها. ولم تطوّر المدن الصينية بتاتا سمات مثل الكثير من المدن في الغرب: الحكم الذاتي، ومواثيق الاستقلال، والحقوق القانونية، وروابط الحرفيين، والجمعيات الأخوية. لقد ظلّت المدن مؤسسات هيمنة أبوية مطلقة وظلّت منصاعة وخاضعة للإمبراطور وقبلت عن طواعية حكم النخبة الكونفوشيوسية. والاحتجاج الوحيد ضد هذه التقليدية جاء من التاويين، أتباع المعلِّم لاوتسي، الذين دعوا لحياة قائمة على نكران الذات والنجاة من العالم. وقد دعا لاوتسي للانسحاب للغابات غير

الملوّثة حيث تتناغم النفس مع التاو، ذلك التيار الغامض المتدفّق في كل الأشياء. وسعى التاويون لحياة بسيطة، ولكنهم آمنوا بأن الحياة ذات قيمة عالية واهتموا اهتماما شديدا بأساليب آمنوا بأنها ستطيل الحياة مما جعل مبادئهم تمتزج امتزاجا طبيعيا بالسحر الشعبي، بل وتعزّز قبضة هذا السحر على العامة. وهكذا ورغم أن التاوية شنت احتجاجا ضد معرفة المندرين وأسلوب حياتهم المتأنّق والحضري إلا أنها لم تختلف عن الكونفوشيوسية في أنها لم تدفع بأخلاق كلية وسط العامة؛ بل على العكس، فإن تركيز معلمي التاوية على الانجراف الهادىء والناكر للذات في تيار الطبيعة جعلهم، مثلهم مثل الكونفوشيوسيين، في حالة توافق مع حضارة شكّلتها أساسا تقليدية الفلاحين.

إن سيادة موقف التقليدية والسلبية هذا عنى أن كلا من التقاليد الشعبية للصين وأنظمتها الفلسفية العظمى لم توفّر حافزا دينيا للناس ليبحثوا عن الربح في الأعمال أو التجارة. ورغم بعض القفزات المبكّرة في الرياضيات والتكنولوجيا فإن المزيج الصيني الثقافي الذي اجتمعت فيه التقليدية والهيمنة الأبوية المطلقة صرف عن ذلك النوع من الحياد الراشد في المعاملات التجارية (أي الامتناع عن محاباة الأصدقاء والأقرباء) والذي يمثل شرطا هاما في النشاط الراشد الموجّه للربح. إلا أن العامل الفيصل هو أن ذلك العنصر الذي لا غناء عنه، روح الرأسمالية، أخفق ولم يظهر. إن المندريني المتأنّق والفخور بتعليمه الكونفوشيوسي كان يفكر أغلب الوقت في مقامه الشخصي ولم ينشغل بتحقيق مهمة خاصة كلّفه بها الإله، كما قالت تعاليم لوثر. إن نخبة المتعلّمين والمتأدّبين، كتلاميذ لكونفوشيوس، لم يجذبهم التنسُّك الذي دفع الكالفينيين ليروا أنفسهم كأدوات لله يعملون لتحقيق ندائه. فإن كان الشخص يرى حياته أصلا كإنجاز لامع ومكتمل فإنه لن يرى معنى للسعي لتحقيق قدر أكبر من ضبط الذات أو الازدهار في السوق. إن الكونفوشيوسية لم تسعَ

للسيطرة على العالم عبر حياة تعتمد النكران الذاتي المنضبط؛ لقد اكتفت بأخلاقها القائمة على التكيّف مع العالم كما هو وكما ظلّ دائما: عالم تقليدي ومستقر لا يتغيّر.

ديانة الهند (1916–1917)[24]

أدّت الغزوات والفتوحات المتتالية للهند لخلق انقسامات في النظام الاجتماعي ظهرت في نظام التراتب الطبقي(*) الذي سادته نخبتان. فكان البراهمة (Brahmins) رتبة طبقية من رجال الدين الذين انفردوا بامتياز قراءة النصوص المقدّسة للفيدا (Vedas) وكان الكاشاتريا (Kashatriyias) طبقة محاربة تسيطر على القوة العسكرية والسياسية. وادّعت هاتان المجموعتان أن رتبتهما رتبة كاريزمية موروثة (أو هبة أسرية)، وانتظمت تحتهما رُتَب طبقية أدنى في سُلَّم هابط تتحدّد فيه المكانة بالميلاد والمهنة بثبات لا يتغيّر. وفي القاع كان أدنى العبيد أو المنبوذون. وفرضت القوانين التي تمنع التزاوج أو حتى الاختلاط في الوجبات خطوطَ الانفصال. إلا أن أقوى سند للنظام كان دينيا. فمفكرو البراهمة الحاملون للأفكار التي شكّلت الحضارة الهندية جعلوا انقسامات التراتب الطبقي جزءا من بنية الكون نفسه. وهكذا قالوا بأن كل الحياة خاضعة لقانون الانبعاث (samsara) الذي يحكم كلا من الطبيعة والمجتمع على أساس مبدأ الكارما (karma) أي الميزان التراكمي لأعمال المرء الروحية (أو غير الروحية). وأولئك الذين يعيشون في القمة من البراهمة استحقوا مكانتهم كثواب على إنجاز روحي في حياة سابقة، وأولئك الذين يعيشون في القاع يستحقون أيضا مكانتهم كنتيجة لحيوات سابقة غارقة في التعلّق بالماديات والاستمتاع بالمتع الحسيّة.

---

* ترجمنا كلمة caste بتعبير "التراتب الطبقي" بدلا من كلمة "طبقة" التي تقابل كلمة class. وحسب السياق، فإننا نرى أن استخدام تعبير "التراتب الطبقي" أو "الرتبة الطبقية" أكثر تحديدا ودقة.

وكان هـذا النظـام مقنعـا عـلى المسـتوى الفكـري إذ فسّر بنـوع مـن المنطق البـارد كيـف أن الفـروق الاجتماعيـة التـي تبـدو غـير عادلـة هـي في الواقـع غـير ذلـك؛ إنهـا ببسـاطة جـزء مـن بنيـة العـالم. إلا أنـه كان نظامـا مثبِّطـا غايـة التثبيـط. فهـو نظـام يَعِـد الشـخصَ العـادي حيـاة واحـدة بعـد حيـاة أخـرى عاشـها في "عجلـة الانبعـاث" الكـبرى. وأضحـى مـا يعـرّف الوجـود الإنسـاني بشـكل أسـاسي هـو ذلـك الـصراع المسـتمر للتحـرّر مـن تلافيـف الانبعـاث ومـن المحـاولات التـي يغلـب عليهـا الإخفـاق للتغلـب عـلى إغـواءات الجنـس ومتـع الحيـاة وحتـى الأسرة.

هـذا النظـام العالمـي الكبـير، الرمـادي في أحسـن الأحـوال والكالـح في أسـوأ الأحـوال، صبـغ كامـلَ تطـورِ كل مـن الديـن والمجتمـع في الهنـد. فقـادة البراهمـة، والذيـن كانـوا أصـلا أصحـاب الأنشـودة المقدّسـة، اسـتحدثوا الممارسـات النُّسـكية لليوقـا والخلـوة ليفرضـوا الانضبـاط عـلى شـهوات البـدن ويطـوِّروا نوعـا مـن الروحانيـة الصافيـة التـي تتيـح للـروح انعتاقهـا الأخـير. وقـد ولّـد نفسُ هـذا الدافـع للسـعي الجـاد للانعتـاق ديانتَـيْ الهنـد الاحتجاجيتـين العظيمتـين: البوذيـة والجاينيـة (Jainism). وقبلـت كلا الديانتـين قانـون الانبعـاث قبـولا تامـا إلا أنهـما حطمتـا قبضـة نظـام التراتـب الطبقـي بفتحهـما لبـاب الأمـل للنجـاة لـكل الذيـن يسـتطيعون الالتـزام بحيـاة بوذيـة قائمـة عـلى الانضبـاط الزُّهـدي الكامـل والتأمـل، أو السـير في طـرق الجاينيـة القائـم عـلى الاحـترام الكامـل للحيـاة في كل صورهـا. إلا أن كل هـذا بـدوره لم يكـن واقعيـا لعامـة النـاس العاديـن، إذ أنهـم ليسـوا برياضيـين روحيـين ولا يأملـون في الوصـول لقمـم أصحـاب المهـارة في الأداء الروحـي. ولأن الغالبيـة العظمـى مـن النـاس مـا كان سيتسـنى لهـم تحقيـق مثـل هـذا النكـران للـذات فإنهـم قبلـوا بأفضـل خيـار ثـان وهـو أن يحصلـوا عـلى الأجـر بإعالـة جماعـة الرهبـان. وهكـذا وبينـما مارسـت النخبـة البرهميـة والبوذيـة والجاينيـة أعمالهـا الروحيـة البطوليـة عاشـت أغلبيـة العامـة كأطفـال. وعـلى مسـتوى سـطح الحيـاة فقـد كان بإمكانهـم أن يشـغلوا

أنفسهم بـ "حديقة الحياة" المتمثلة بالمخلِّصين والخرافات الشعبية، إلا أنهم وعلى مستوى الأسئلة الكبرى كانوا مستسلمين في أعماقهم لمصير لم يَعِدْهم بأكثر من انبعاثات محبِطة لا نهاية لها في عجلة تناسخ الأرواح ذات الدوران الأبدي.

ولقد ترك هذا الاستسلام أثرا واضحا على الحياة الاقتصادية. وكما حدث في الصين، فإن المشروع الرأسمالي في الهند أخفق في النمو رغم أن احتمالات نجاحه كانت مواتية. فقد كان هناك نظام رياضي يستخدم الصفر والمنازل الرقمية، وكانت هناك مراكز مزدهرة للمصنوعات اليدوية والتجارة، بالإضافة لعمال متخصصين لهم روابط تساندهم، وكان هناك تجار مستقلون، ولم يكن النظام الضريبي مجحفا. إلا أنه، وبالمقارنة مع أوربا، ظلّ المجتمع والاقتصاد ريفيين وتقليديين لحدّ كبير. ومن العوامل المعيقة عدم ظهور المدن الحرّة ذات الحكم المحلي، والتي قامت بدور المحاضن للرأسمالية في الغرب في فترتها المبكرة. وكان السبب الرئيسي هو التراتبية الطبقية التي منعت اتحاد الروابط المهنية والطبقات المختلفة في جسم اجتماعي واحد يجمع كل المواطنين مع امتلاكهم لحقوق متساوية تحت نظام قانوني وأخلاقي محايد يرفض أي محاباة تستند على الروابط الأسرية أو الطبقية. وبالإضافة لذلك فإن مشكلة التراتبية الطبقية كانت في نهاية الأمر هي مشكلة النظام الديني الهندي الذي قام بتثبيتها وترسيخها. فالتعاليم التقليدية للهندوسية ظلت تقول في الماضي ولا تزال تقول في الحاضر إنه لا توجد في نهاية المطاف قيمة إيجابية ودائمة نستطيع أن ننسبها للنشاط الإنساني والعالم المادي والحياة الحاضرة. ورسالات النخبة البرهمية والأنبياء مثل بوذا وماهافيرا (Mahavira) (مؤسس الجاينية) كانت أساسا هي نفس الرسالة: إن الفرح الروحي لا يأتي إلا عن طريق الانسحاب من العالم والانعتاق من شِراكه، وأحابيله، وهمومه، وحتى من مباهجه وأفراحه.

ولقد اختلفت هذه التعاليم اختلافا حادا عن تعاليم أنبياء اليهودية الذين قدّموا رسالة جاءت مباشرة من الإله، وحيا إلهيا نزع عن العالم سحر تعاويذه وأرواحه، وطالبوا بحياة تخضع للواجبات الأخلاقية الصادرة عن خالق ورب غالب بدلا من الحفلات الطقسية والذبائح لإرضاء أرواح الحقل أو القرية. لقد امتلأت الهند بصفوة من النُّسَّاك والمتصوفين برعوا في الانسحاب من العالم، إلا أنه، ومرة أخرى كما هو الحال في الصين، لم تكن هناك خطة تدعو لطاعةٍ لإرادة الإله تقوم على نكران الذات من خلال تعامل منظّم مع العالم، كما نرى في حالة التجار البيوريتانيين في لندن أو مستوطني خليج ماساشوسِتْس. ورغم الإنجازات الأخرى لحضارة الصين وحضارة الهند، إلا أنهما لم تُنتجا معادلا لأخلاق أوربا البروتستانتية. ومن غير هذه الأخلاق ما كان من الممكن للروح الحقيقية أو للممارسة الأصيلة للرأسمالية الحديثة أن تنشأ.

اليهودية القديمة (1917–1919)[25]

عندما حوّل فيبر ناظريه من آسيا للغرب فإنه خطّط لإصدار أعماله التالية والتي ستركّز على الأديان الغربية الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام. وبكل أسف، فإن عمله الأول، والذي كان عن اليهودية، كان العمل الوحيد الذي عاش (أو كاد أن يعيش) ليفرغ منه. وهو عمل كثيف ومتأمل، ولا نستطيع، مرة أخرى، أن ننصفه. إلا أننا نستطيع على الأقل أن نلمس أفكاره المركزية.

وكما فعل في حالة الصين والهند، فإن فيبر يبدأ بتقديم عرض تفصيلي للظروف المادية التي نشأت فيها اليهودية: جغرافية وسياسة وثقافة الشرق الأدنى القديم. فحتى قبل عصر الملوك، كان التحالف الاتحادي للقبائل العبرية قد توحّد حول عقيدة مشتركة محورها يهوه، الرب الشخصي للعهد وخالق العالم. ومن بين كل البشرية اختار اليهود كأبنائه بتعاقد معهم. ففضلُه معروض عليهم ليأخذوه؛ وكل ما هو مطلوب منهم بالمقابل هو الإخلاص له.

ولقد فسّر الكهنة والأنبياء كل التاريخ اليهودي الذي تلا على ضوء هذا العهد المقدّس، والذي شكّل أيضا فيما بعد الرؤية اللاهوتية للمسيحية والإسلام.

وتصدّع العَقْد في عهد الملكية. جلب الملوك الثراء لأورشليم، إلا أن نجاحهم صاحبته مصاهرات مع السلالات الحاكمة ومن أميرات غير إسرائيليات وعبادة آلهة الخصوبة الأجنبية. واحتدم السَّخَط وسط أهل الريف التقليديين والفقراء مما أدّى للحرب الأهلية ولتدمير قبائل الشمال في النهاية. وبعد فترة تمت إعادة تكوين المملكة في الجنوب. وفي ظلّ الملك يوشيا جعل الأنبياءُ والكهنةُ مركزَ الحياة اليهودية أسفارَ الشريعة – التوراة – بدلا من ذبائح المعبد. ودعوا لعقيدة دينية جديدة وفردية: الامتثال لمبادىء التوراة انطلاقا من الإخلاص الشخصي ليهوه، إله العهد، الذي لم يعد الآن إله إسرائيل فقط بل إله كل الأمم. وهذا الامتثال يشتمل على أكثر من مجرد الأعمال الصالحة المعزولة. إنه يجب أن يكون "أخلاق التزام" كاملة. وطالب الأنبياء الذين أعلنوا عن هذا الموقف – عامُوس وهُوشَع وإشَعْيا وأرْمِيا – بكل من نقاء الإيمان بيهوه والعدل الاجتماعي للفقراء. واختلفوا عن أنبياء الشرق النموذجيين في أنهم لم يدّعوا ادعاءً شخصيا بأنهم قد بلغوا مقام حكمة عليا أو ألوهية. إلا أنهم وبمعنى آخر أكّدوا على شيء أكبر بكثير: رسالة التوحيد الأخلاقي. أعلنوا السمو المتعالي للإله وطالبوا بالامتثال التام لإرادته. وهذه الرسالة هي أكثر ما يميّز اليهودية والدينين اللذين أعقباها في الغرب عن تراث الشرق. فعلى خلاف الأنظمة الآسيوية العظمى فإن اليهودية وعقيدتيها التابعتين تصرّ على أن الخلاص لا يتمّ الوصول إليه عبر التأمل الذي يُخرج النفس من عالم الحياة اليومية المادي؛ إنه يأتي بدلا من ذلك عبر الإيمان والطاعة الدائمة اللذين يسعيان لتحقيق غاية إلهية في داخل ذلك العالم.

والأمر الآخر الذي لا يقلّ أهمية بهذا الصدد هو المعارضة النبوية

لأجواء السحر الذي كان العامة في الشرق الأدنى يتعايشون معه على نحو واسع. فحسب تصوّر الأنبياء فإن يهوه، رب الخلق، فوق الطقوس والتعاويذ التي لا تحرّكه بتاتا، وهي ما يُقَدَّم لآلهة الحظّ والخصوبة الكنعانية. إن ما يرضيه هو العبادة الشخصية والطاعة الأخلاقية وليس السحر والعِرافة. وحثّ الأنبياء الناس العاديين على الابتعاد عن القوى الغامضة وحيل علوم الغيب واتّباع حياة متحرّرة من السحر وسلوك طريق لا تحكمه إلا الطاعة الشخصية للشريعة الموسوية. وأخلاق الالتزام الجديدة هذه لم تكن مقتصرة على دائرة صفوية من المتخصصين فقط، كما هو الحال في الهندوسية والبوذية. لقد طرحت أمام كل اليهود مثال "الشخصية الأخلاقية التامة"، مثال حياة فردية كاملة تشكّلها عادات الامتثال لوصايا التوراة. وعبر المناداة من نصوصٍ في العهد القديم فإن هذا المثال لحياة يعيشها المرء بأكملها في عبادة الإله ما لبث أن وجد طريقه لأخلاق البروتستانت الحديثين وهم يتابعون نداءاتهم المقدّسة في العالم.

تكشف هذه الفقرات أن فيبر يقدِّر الأهمية التاريخية لليهودية لكل من الدين والحضارة في العالم الغربي تقديرا عميقا. إلا أن نقاشه ينطوي على عنصر مُقلق. فرغم أنه يعامل اليهودية كما يعامل المسيحية أو البوذية، ورغم أنه عارض سوء معاملة اليهود التي رآها في الجامعات الألمانية معارضة ضارية إلا أنه، ورغم ذلك، تمّ ربط بعض أفكاره عن اليهودية بالعداء الألماني للسامية الذي ظهر فيما بعد. وتنبع المسألة من وصفه لليهود المتأخرين كـ "شعب منبوذ" في الشرق الأدنى. فهو يذهب أن اليهود بعد نفيهم إلى بابل تحولّوا تدريجيا إلى "مجتمع منبوذين"، وأنهم كانوا مسئولين جزئيا عن ذلك. فقد تبنُّوا نوعا من العزلة الذاتية في أوربا المسيحية (شبيهة بعزلة المنبوذين في الهند) برفضهم إما للتزاوج أو مخالطة أعضاء المجتمع الكبير من غير اليهود. وكانت النتيجة الحتمية أنهم وجدوا أنفسهم

مسلوبي الحقوق — ضحايا الشك والكراهية والاستغلال. وانضافت لذلك وطأةُ "أخلاق سَخَط" ضد مضطهديهم مما جعلهم يتبنُّون نوعا من الأخلاق الثنائية بتطبيق معيار أخلاقي عالٍ في التعامل التجاري مع بني جلدتهم من اليهود ومعيار آخر أدنى مع غير اليهود. وهكذا أصبحت الأعمال اليهودية "رأسمالية منبوذة"، كما تدلّ الممارسات المرتبطة بالربا. فبسبب تحريم التوراة للقروض الربوية فإن اليهود لم يتعاملوا بها مع بعضهم البعض إلا أنهم قدّموها لغير اليهود. وهذا الموقف الأخلاقي المنقسم يشرح جزئيا لماذا نجد أن البروتستانتية، وليس اليهودية، هي الأب الحقيقي للرأسمالية الغربية. لقد أصرّ البروتستانت على معايير كاملة الحياد والرُّشْد في التعامل التجاري وكان هذا مبدأ غريبا على الأخلاق اليهودية المنبوذة.

ولقد هاجم بعض الناقدين بقوة هذه النظرية عن الهوية اليهودية كهوية منبوذة وتحدّوا دليل فيبر ولاحظوا كيف أن مثل هذه الكلمات أمكن استغلالها ببساطة فيما بعد لدعم العنصرية النازية — بعد ما يزيد قليلا على عقد عقب كتابتها. ولو عاش فيبر أطول فربما كانت ستُتاح لنا فرصة قراءة ردوده على هؤلاء النقاد وكنا سنزن كلماته بالأحكام التي كان سيضطر لإصدارها وهو يشهد وطنية جيله وهي تنحدر لفاشية الجيل التالي. ومن المحزن (وربما أيضا من باب الرحمة) أن وفاته المبكّرة في عام 1920 لم تترك لنا فرصة لمعرفة ردّه على ذلك التطور. ولا نستطيع أيضا أن نعرف ما كانت معرفته الاستثنائية الواسعة ستقدّم فيما تبقّى من "الأخلاق الاقتصادية" لو اكتمل؛ لا شك أنه كان سيصبح تتويجا ملائما لسيرة ذات إنجاز علمي مدهش.

تحليل

1. فيبر ودوركايم

تشتهر كتابات فيبر بصعوبة تلخيصها لأنه يحبك نقاشه النظري بتفاصيل تاريخية واجتماعية محدّدة وغزيرة حبكا متواصلا لا انقطاع فيه. ويصعب جدا في حالته التمييز بين الغابة والأشجار. ولكن

وبرغم ذلك يمكننا الاستعانة على رؤية الصورة الكبيرة بمنهج مقارن يضع مناهجه وإنجازاته جنبا إلى جنب المنظَّرين القريبين منه، خاصة دوركايم وماركس، أقرب منافِسَيْن فكريين له. وبالنسبة لدوركايم، نلاحظ وجود تشابه واضح بينه وبين فيبر في اهتماماتهما مع اختلاف حاد في المنهج. وكما لاحظنا فإن دوركايم وفيبر لم يكونا مجرد رائدين في مجال النظرية الاجتماعية، وإنما كانا أيضا مسئولين عن تحويل مركز اهتمام علم الاجتماع مهنيا وهو في سنواته المبكّرة نحو اجتماع الدين. ولقد كان كتاب دوركايم **الصور الأولية** كتابا ذا أهمية محورية في وضع الدين في قلب البحث الاجتماعي ونظريته. وعلى نفس المنوال فإن فيبر، رغم أنه كان مشغولا بالدرجة الأولى بالجوانب الاقتصادية للحياة الاجتماعية، وجد نفسه منجذبا لمسألة الأهمية المركزية للدين في المجتمع. وبحلول أخريات أيامه كان التركيز الأساسي لعمله قد انصبّ على الدراسة المقارنة للحضارات المستندة على بحث أديان العالم.

إلا أن هذا الاهتمام المشترك بالدين لم ينتقل لاتفاق على أنسب المناهج للبحث. كانت خطة دوركايم هي أن يبدأ من نموذج لدين واحد في حالة أقرب ما تكون للحالة الأصلية — بين سكان أستراليا الأصليين. ومن الشبكة المعقدة للممارسات القبلية البُدائية استخلص الوحدات الأساسية لهذه الممارسات – أي الصور "الأولية" للنشاط الطقسي – وانطلق ليثبت كيف أن كل الأديان في الأماكن الأخرى والأزمان المتأخرة قد تطوّرت من هذه الصور بتركيبات متنوعة ومختلفة. وبالمقابل فإن فيبر لا يبدأ بجماعة دينية بقدرما يبدأ بمشكلة ثقافية: كيف نشأ شكل جديد وثوري لسلوك اقتصادي ليغيّر الحضارة الغربية في القرون الأولى للعصر الحديث؟ ويقوده البحث عن إجابة لهذا السؤال لتحوُّل ديني — بروز رؤية أخلاقية جديدة، تشكّل "الأخلاق البروتستانتية" والتي أصبحت، بعد مرور فترة من الزمن، الروح التي خلقت الرأسمالية المعاصرة.

وعلى عكس دوركايم، يشرع فيبر إذن (في أعمال مثل **علم اجتماع الدين** و"الأخلاق الاقتصادية لأديان العالم") في بحث أوسع مجال ممكن من الثقافات والحالات والممارسات والعقائد. والشيء الآخر بالمقارنة مع دوركايم (وأيضا، بصدد هذه المسألة، مع تايلر وفريزر) هي أنه لا يعطي الأديان البُدائية ميزة خاصة باعتبارها تحوي البذرة التي نمت منها كل المؤسسات اللاحقة. فهو يعتقد أننا من الممكن أن نتعلم على الأقل بنفس القدر (وفي الواقع بقدر أكبر) من التاريخ الفعلي لأديان العالم الكبرى كما نتعلّم من الدراسات الميدانية لعلماء الإنسان التي تركّز على القبائل البُدائية.

وثمة فرق آخر يتعلّق بمسألة التطور الثقافي. فكما رأينا سابقا، فإن دوركايم، وبسبب تركيزه على الدين في أقدم صوره، مال إلى حد للتفكير بمنطق التطور. وكان على استعداد لقبول فكرة تطور المؤسسات الدينية بمرور الزمن بمتابعة خط يسير بتقدّم حثيث من القديم للحديث ومن البسيط للمعقّد. ومن الواضح أن هذه النظرة مختلفة عن نظرة فيبر. فعندما يشرع في شرح النوع – المثال فإنه حريص على ملاحظة كيف أن التعبيرات عن هذه الأنواع تظهر في عصر ما، ثم تذبل في العصر الذي يليه، ثم تعود مرة أخرى بعد ذلك، حسب تجدّد الظرف الثقافي أو التاريخي. ويجد مثلا أن السحر منتشر بدرجة أكبر في المجتمعات القديمة إلا أن جاذبيته الراسخة تتراجع بين عامة الناس – الفقراء والفلاحون – في أي مجتمع. ويلاحظ أيضا كيف أن السحر ينتعش في أماكن سبق له أن تعثّر فيها. إن السحر كان على الأرجح أكثر انتشارا في أوربا في القرون الوسطى مما كان قبلها بألف سنة في اليهودية القديمة بعد أن أحدثت رسالة الأنبياء أثرها. وبالتالي فإنه في نظر فيبر لا يوجد شيء مثل التطور الفكري الطبيعي الذي يتخيله فريزر عندما يضع السحر والدين والعلم في مراحل متتالية تاريخيا. والشيء الأخير ذو المغزى والأهمية هو أن فيبر يفارق اختزالية دوركايم الوظيفية. فهو

كما رأينا في أكثر من سياق لا يؤمن أن المعتقدات والممارسات الدينية هي مجرد انعكاسات لحقيقة اجتماعية حاكمة وأكثر جوهرية. وبما أن فيبر يختلف مع ماركس حول هذه المسألة بحدّة أكثر من اختلافه مع دوركايم سننتقل لهذه المقارنة في الفقرات التي تلي.

2. **فيبر وماركس**

عندما نقارن فيبر بماركس فهناك على ما يبدو شبه واضح في البداية. فكلاهما منظّر اجتماعي يستند على التاريخ ليبني حججا مستمدّة من تحليلات تفصيلية لعلاقات اجتماعية وتاريخية معقّدة. وهما يستقيان من معارف وفهم موسوعي للثقافة والحضارة ويبحثان بهمّة ونشاط عن الأسباب والنتائج. إلا أن ماركس يقصر أغلب عمله التاريخي على الحضارة الغربية حيث يجد، بالإضافة لأشياء أخرى، دليلا حاسما على أن أوهام الدين تنبع من الاستغلال الاقتصادي. ومن الناحية الأخرى فإن فيبر يهتم بالنشاط الديني على مستوى العالم، وهي استراتيجية تجعله أكثر حذرا من ماركس بشأن طرح تفسير واحد ينطبق على كل الأحداث تقريبا: الصراع الطبقي الناتج عن الاضطهاد الاقتصادي. إن الاختلافات الكبيرة والمعقّدة للأنظمة الدينية في العالم تشير في نظره إلى أن المفسّرين يحتاجون للاستقاء من نظريات تفسيرية غير أحادية وإنما تعددية ومركّبة. وعلى عكس ماركس، فإن فيبر على استعداد لتفسير نظام ديني مثل التاوية باعتباره نابعا من الالتقاء المتشابك لأفكار وظروف وأحداث خاصة بالصين القديمة وليس كنتيجة لسبب كلّي، كالاغتراب الاقتصادي، يعمل في كل زمان ومكان.

وهذا الإحساس بالتعقيد الكبير في مساعي البشر هو ما يصدّ فيبر عن الوظيفية الاختزالية. وكما رأينا فإن فرويد ودوركايم وماركس على استعداد لافتراض أن السلوك والمعتقدات الدينية ترجع دائما لأسباب غير دينية، سواء كانت نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية-اجتماعية. وما يميّز مدخل فيبر بوضوح عن مداخلهم هو الاقتناع

الـذي عـبّر عنـه في مبـدأ ”الفهـم“: إن الأفـكار والمعتقـدات والدوافـع البشريـة تسـتحقّ أن تعتـبر أسـبابا حقيقيـة ومسـتقلة للسـلوك البـشري. إن فكـرةً في ذهـن شـخص واحـد فاعـل (أو مشـتركة بـين مجموعـة مـن الفاعلـين) تمثّـل سـببا حقيقيـا للسـلوك البـشري مثلهـا مثـل تعريـض المـاء للحـرارة كسـبب حقيقـي للبخـار. إن الأفـكار الواعيـة تؤثـر عـلى السـلوك البـشري تأثـيرا لا يقـلّ عـن تأثـير المحـرّكات والحاجـات غـير الواعيـة. عندمـا يعـرض فيـبر حجّتـه في **الأخـلاق البروتسـتانتية** فإنـه لا يفعـل مـا فعـل ماركـس وينظـر في البدايـة للشـقاء الاقتصـادي ويـردّ مبـدأ التسـيير اللاهـوتي للـصراع الطبقـي في جنيـف التـي عـاش فيهـا كالفـن. إن بحثـه يقـوده في الاتجـاه المعاكـس ليكشـف أن السـبب الرئيـسي للثـورة الرأسـمالية ليـس ظرفـا ماديـا ولكنـه نـوع جديـد مـن السـلوك الاقتصـادي نشـأ منطقيـا مـن فكـرة دينيـة جديـدة: لقـد كانـت أخـلاق الانضبـاط الـذاتي للبروتسـتانتية هـي الـروح التـي خلقـت الرأسـمالية. ولقـد كان مـن الأهميـة التاريخيـة بمـكان أنـه وفي العقـود التـي تلـت عـام 1900 وبينـما كان دوركايـم وفرويـد وتلاميـذ ماركـس يصعـدون لقمـة تأثيرهـم الفكـري كان فيـبر يؤكّـد بصمـود عـلى رأيـه المخالـف. كان يـرى أن المعـاني ذات أهميـة؛ إن شـبكات المعـاني والمدلـولات التـي ينسـجها البـشر تلعـب دورا فعّـالا في تشـكيل وتغيـير البنيـات الماديـة والاجتماعيـة التـي ترقـد تحتهـا. ولم ينـزع فيـبر للمغـالاة والتضخيـم عندمـا طـرح نقطتـه، إذ كان مـدركا إدراكا تامـا للتشـابك الكثيـف للأسـباب والوقائـع والظـروف والأفـكار والدوافـع التـي تشـكّل الفعـل البـشري عـلى المسـتويين الفـردي والاجتماعـي. وهـو يذهـب إلى حـد إبـداء ملاحظـة خاصـة بصـدد هـذه النقطـة في المقدمـة التـي أضافهـا فيـما بعـد لكتـاب **الأخـلاق البروتسـتانتية** ويحـرص عـلى الإشـارة إلى أن الزهـد الكالفينـي الدنيـوي لم يكـن بـأي حـال هـو السـبب الوحيـد الـذي يفـسّر صعـود الرأسـمالية المعـاصرة. فمـن الواضـح أن مجموعـة معقّـدة مـن العوامـل احتشـدت لتخلـق الرأسـمالية. والملاحظـة التـي يهتـمّ فيـبر

بإبدائها هي أنه عالج ذلك الجانب من المشكلة الذي عادة ما يصعب فهمه: أثر بعض الأفكار الدينية على تطوّر الروح أو المِزاج الأخلاقي لنظام اقتصادي. وفي هذه الحالة فإننا نتعامل مع العلاقة بين روح الحياة الاقتصادية المعاصرة والأخلاق الراشدة للزهد البروتستانتي، وبذا فإننا نتعامل هنا مع جانب واحد من السلسلة السببية.(26)

وهذا "الجانب الواحد من السلسلة السببية" كان الأثر القوي للأفكار الدينية البروتستانتية على السلوك البشري. ومن المؤكد أن ذاك العامل لم يكن بالسبب الوحيد، إلا أنه من المؤكّد أنه كان سببا، والحجة تذهب إلى أنه أهم الأسباب. وهذا الموقف الثابت ذو الظلال التمييزية الدقيقة والرافض للاختزالية، والذي حافظ عليه فيبر كسمة لمدخله في كل بحوثه المتأخرة، يمثّل سببا رئيسيا للتقدير المتجدّد (وبالطبع النقد المتجدّد) لتحليلاته إلى يومنا هذا. ولأن فيبر رأى أن السعي الاجتماعي دائما معقّد وأن التفسير قلّما يكون واحدا أو بسيطا فقد رفض مبدئيا الانضمام لعضوية نادي النظرية الاختزالية. إنه لم يستطع الانضمام لماركس أو فرويد أو دوركايم في التقليل من دور الأفكار والنوايا والمعتقدات مع التزامه الصادق في نفس الوقت بالدليل الذي يقدّمه له التاريخ والمجتمع.

نقد

ليس من العادة أن نقصد مدح منظّر عندما نقول إن عمله قد تعرّض لانتقادات واسعة من كل الجهات. إلا أن حالة ماكس فيبر تمثّل استثناء متميّزا. وكما هو الأمر في حالة ماركس، فإن درجة النقد التي تعرّضت لها أفكار فيبر علامة على أهميتها وتأثيرها. وإن كان مقياس القيمة الحقيقية لمنظّر هي ما يثيره من تعليق فإن فيبر يكون عندئذ قد ضمن مكانة ثابتة. وكما لاحظنا سابقا، فإن كتاب **الأخلاق البروتستانتية** لا يزال يثير الحِجاج بعد قرن من نشره. وعلى نحو مماثل تتركّز نقاشات نقدية حية على المفاهيم والتشقيقات والعلاقات التي يطرحها عمل مثل **الاقتصاد والمجتمع** أو **علم اجتماع الدين** أو الدراسات المنفصلة

عـن ''الأخـلاق الاقتصاديـة لأديـان العـالم''. والجـدال حـول اليهوديـة كديـن منبـوذ مـا هـو إلا مجـرد مثـل واحـد. و''البيروقراطيـة'' كنـوع – مثـال عنـد فيـبر مثـل آخـر، وهـو موضـوع أثـار مناقشـات حاميـة وسـط علـماء النفـس الاجتماعيـين وأيضـا منظّـري التنظيـم الصناعـي والإدارة العامـة. ولا يـزال الاقتصاديـون ومؤرخـو الأعـمال يتجادلـون حـول تعريـف الرأسـمالية. ولقـد اختلـف آخـرون مـع آراء فيـبر عـن السـلطة وعـن القانـون وعـن المؤسسـات السياسـية، بالإضافـة لتعليقاتـه عـن الفنـون والجنـس والعلـم والموسـيقى. وفي الفـترة الأخـيرة ركّـز مؤرخـو الأفـكار عـلى مناقشـاته لموضـوع ''العقلنـة'' في المجتمعـات البشريـة عـبر التاريـخ. ويعتقـد البعـض أن هـذا هـو في الواقـع الموضـوع التفسـيري الكبـير الـذي تسـتند عليـه خطـة فيـبر والـذي يربـط الديـن والاقتصـاد والمجتمـع.[27]

أمـا فيـما يتعلّـق بالديـن فـإن أكثـر المجـادلات حـدّة دارت، ولا غرابـة، حـول الأطروحـة الشـهيرة التـي طرحهـا كتـاب **الأخـلاق البروتسـتانتية**. ويقبـل الكثـير مـن النقـاد أن مفهومَـيْ الأخـلاق البروتسـتانتية والـروح المتفـرّدة للرأسـمالية مفهومـان يلقيـان ضـوءا كاشـفا عـلى المسـألة. إلا أن آخريـن يقولـون إن فيـبر قـد فشِـل في إثبـات العلاقـة التـي يؤكّدهـا. ويشـير آخـرون لعوامـل أكثـر أهميـة مـن الديـن تفـسّر الثـورة الرأسـمالية. وظـلّ آخـرون يقولـون إنـه مـن الممكـن إثبـات أن السـلوك الاقتصـادي الـذي يعتقـد فيـبر أنـه جديـد غايـة الجِـدّة وأنـه يختـصّ بالغـرب موجـود قبـل ظهـور البروتسـتانتية بوقـت طويـل وأنـه موجـود خـارج أوربـا. وهـذه المجـادلات، والتـي تـدور حـول تفاصيـل اجتماعيـة وتاريخيـة، مـن الممكـن أن تـترك للمختصـين لحسـمها. إلا أنـه لابـد مـن تنـاول قضيتـين أخريـين تتصـلان اتصـالا أكثـر مبـاشرة بخطـة فيـبر كمنظّـر للسـلوك البـشري وكمفـسّر للديـن.

الاتّساق

والنقـد الأول وجهـه أساسـا تلاميـذ ماركـس، إلا أنـه نقـد كان مـن الممكـن أن يـأتي أيضـا مـن دائـرة دوركايـم وفرويـد. وينطبـق هـذا النقـد

أيضا ما وراء **الإخلاق البروتستانتية** على المجموع الكلّي لأعمال فيبر عن الدين ويضع فيبر ضد عدو جبّار —— نفسه. والقضية المطروحة هي قضية الاتّساق. لاحظنا أن فيبر يصرّ على أنه يجب إعطاء الأفكار الدينية مكانة مستقلة وسببية في عملية فهم التاريخ والمجتمع البشري. ففي نقاشه للبروتستانتية، مثلا، يعتبر المفهومين الكالفينيين عن "النداء" و"الزُّهد الدنيوي" فكرتين دينيتين تسبّبتا في دفع الناس لتبنّي شكل سلوكي جديد ومتميّز هو ما نعتبره اليوم سببا للرأسمالية الاقتصادية. إلا أن ممارسة فيبر في مناقشات أخرى (بل وفي أماكن أخرى حتى في تلك الدراسة) تبدو مفارقة لقاعدته. ويقدّم كتاب **علم اجتماع الدين** نموذجا يستوقف النظر. فعند مناقشته لأصل التوحيد يقول:

> إن الإله المشخصن والمتعالي والأخلاقي مفهوم ينتمي للشرق الأدنى. وهو يقابل مفهوم ملك دنيوي مطلق القوة يملك نظاما بيروقراطيا راشدا، وهي مقابلة من القرب بمكان بحيث أنه في غاية الصعوبة أن ننكر العلاقة السببية بينهما.[28]

ثم أضاف أن نموذج الملك المتحكِّم في نظام الري الحيوي "كان على الأرجح مصدر مفهوم الإله الذي خلق الأرض والإنسان من العدم ولم يلدهما، كما اعتقدت أديان في أماكن أخرى."[29]

إن هذا التفسير لفكرة دينية حاسمة وهامة - الإله الحاكم الخالق - يبدو تقريبا وكأنه قد جاء من ماركس. إن المناقشة تقدّم ظرفا ماديا اقتصاديا صرفا - الحاجة الحيوية للماء الذي يوفّره ملك قوي وبعيد - يمثّل الحقيقة الأساسية وبالتالي يتحوّل المفهوم الديني لمجرد انعكاس للسلطة السياسية والجغرافيا. صحيح أن فيبر بإمكانه أن يردّ قائلا إنه يرى ملك الصحراء كواحد من المصادر لفكرة الإله وليس بوصفه المصدر أو المصدر الوحيد للفكرة. ولكن حتى لو قال ذلك فإن فحوى شرحه هنا يوحي بالتأكيد ما كان يمكن لماركس أن يقوله: إن الأفكار الدينية تنبع طبيعيا كانعكاس لواقع اقتصادي-اجتماعي.

والتداخل الذي يقيمه فيبر بين بعض المصالح الطبقية أو اهتمامات جماعات المكانة الاجتماعية وبعض الأفكار الدينية المحدّدة تسير على نفس المنوال. فهو يري أن الفكرة الإسلامية عن الإله هي تصوّر يحمل سمات "المحاربين النبلاء" في مجتمع الجزيرة العربية القديم، ويعتقد أن مبدأ الانبعاث الهندوسي يعكس حاجة نخبة مفكّرة لتقديم تبرير كوني لميلاد البعض في حالة ثراء وامتياز بينما يكون قَدَر آخرين أن يولدوا في حالة فقر وشقاء.

وهذا النمط من التفسير يتكرّر أيضا في دراسات "الأخلاق الاقتصادية لأديان العالم". فقبل توجيه ناظريه للمعتقدات والتعاليم الدينية للصين والهند واليهودية القديمة يقدّم فيبر عرضا شاملا للسياقات المادية والسياسية والاقتصادية-الاجتماعية التي نشأت فيها هذه الأديان. ومبدئيا يفصح عن موقف معادٍ للاختزالية، ويقول عن الهند، مثلا، إن مجرى تطور الفكر الديني يسير بشكل مستقل عن الظروف المادية والمؤثرات الاجتماعية. إلا أنه عندما يأتي لعملية الشرح نفسها فإنه يلجأ بوضوح لمعالجة تلك الأفكار على العكس تماما: إنه يراها في ارتباطها الوثيق الذي لا ينفصم بإطارها التاريخي ويراها انعكاسا طبيعيا للخلفيات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تظهر فيها.

علم الاجتماع والدين

وهناك نقد من نوع آخر يتعلّق بفكرة فيبر عن علم الاجتماع عندما يُطبّق على موضوع الدين. وكما لاحظنا في نقاشنا لمناهجه فإن فيبر (وهو في هذا لا يختلف عن باقي المنظّرين) يحرص غاية الحرص على تطوير تفسيرات للنشاط الديني تستطيع أن تدّعي أنها علمية. إن كلّ غرضه من وضع المفاهيم التي يسميها النوع – المثال هو أن يقدّم – كما هو الحال في العلوم – نوعا من الإطار التصوري العام يتسنّى تطبيقه بشكل متجانس عبر الثقافات. وهذه الاستراتيجية شبيهة إلى حد باستراتيجية دوركايم، الذي قام بعزل مجموعة من المكونات

الاجتماعية الأساسية – الصور الأولية – التي يمكن نقلها من دين في زمان ومكان معين وتطبيقها تطبيقا ذا دلالة على باقي الأديان. إلا أن هذه الاستراتيجية تنطوي على مشاكل كبيرة لعالم اجتماع تاريخي مثل فيبر. إن الدقة التاريخية في نهاية الأمر ليست بصديق سهل للتعميم العلمي. فبصرف النظر عن الظاهرة الدينية التي يعالجها – سواء كانت واقعة أو شخصا أو عملية – فإن عادة فيبر هي أن ينقل للقضية مجموع معارفه الواسعة وكثيرا ما يرسم في مَعْرِض تحليله شبكة معقّدة من الظروف المادية والمؤثرات السياسية والأوضاع الاقتصادية والقوى الاجتماعية والمصالح الطبقية ومصالح جماعات المكانة الاجتماعية، علاوة على الأفكار والنشاطات الدينية. وكل هذا العمل، الذي يصل أحيانا درجة الإبهار، مفيد في تأثيره. إلا أن ثمة تعقيد. إن غرض علم الاجتماع كعلم هو، افتراضا، أن يجد نماذج وأنواعا يمكن تطبيقها تطبيقا عاما على أغلب الحالات المماثلة، إلا أنه ومع تناول فيبر الدقيق والمعقّد للتاريخ فإن هذا التطبيق العام يصبح عين الشيء الذي يستحيل عليه فعله، بل ويستحيل فعله أيضا على أي شخص آخر مشتغل بالنظرية العلمية الاجتماعية.

إن مثالا محددا سيساعدنا على فهم المشكلة. يشرح فيبر في جزء من كتابه **ديانة الهند** بدايات البوذية. ويصفها كنتاج لخلفية حضرية أرستقراطية تختلف عن العالم الريفي للبراهمة الهندوس. ومن تعاليمها التناسخ، مثل الهندوسية، إلا أن تعاليمها لا تتضمن أي مبادىء عن الروح أو براهمن-أتمن (Brahman-atman) (روح العالم). وهي نظامٌ خلاصي، إلا أن خلاصها لا يشمل إلا صفوة انصقلت بالتأمل. ولا تتجلّى فيها أي نزعة نسكية شبيهة بنزعة الجاينية. وهي تقريبا في كل شيء "النقيض المعاكس للكونفوشيوسية والإسلام."[30] إنها نظام أخلاق يرفض كلا من السلوك النشط في العالم والرياضة النُّسكية. ورغم هذه الحقيقة فإن رهبانها بدأوا تدريجيا يمتلكون المساكن والأموال وأصبحوا مالكي أرض وإداريي

مزارع مثل الرهبان المسيحيين في الغرب. إلا أنهم اختلفوا عن الرهبان الغربيين لأن القادة البوذيين لم يمتلكوا سلطة حقيقية، ولم يرتبط الرهبان العاديون ارتباطا رسميا بأي دير محدّد. هذه التفاصيل وغيرها من التفاصيل الشرحية يتم عرضها بدقة في مَعْرِض المناقشة المنطلقة.[31] إلا أن النتيجة النهائية لهذه العملية نوع من المفارقة. فمن ناحية، يعطينا فيبر ما يحلم به المؤرخ — وصفا ملحوظا بثرائه وتفصيله ودقته للحياة والثقافة البوذية في القرون الأولى بعد قوتاما؛ ومن ناحية أخرى، يقدّم لنا ما يمثّل كابوسا (أو ما يقارب الكابوس) لعالِم الاجتماع — لوحة اقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية للبوذية المبكّرة تتميز بدقة ظلالها وتحديدها وتفصيلها بحيث أنه سيصبح من غير المجدي أن نحاول وضعها في مجال تصنيفي أو نبذل مجهودا لوضعها في إطار نموذج اجتماعي عام أو نستخلص منها قياسا قادرا على تفسير مجتمع ديني في زمان ومكان آخر. ورغم أن خِزانة فيبر من النوع – المثال تقدّم مجموعة مفيدة من أدوات التصنيف والمقارنة إلا أن انطباقها على وقائع تاريخية معينة محدودٌ. إن مهمة المؤرخ، بالتأكيد، هي أن يفسّر الجزئيات، وأن يتتّبع الوقائع أو الأعمال لنقطة التقاء تجتمع عندها أسبابٌ وشروطٌ تختصّ بأكملها بزمان أو مكان أو ظرف واحد. إلا أن علم الاجتماع، حسب فيبر نفسه، ليس تاريخا. فهو يشبه العلم في أنه يبحث عن صياغات نظرية ذات نوع من الانطباق العام على معظم (إن لم يكن كل) الحالات المماثلة إلى حد معقول. إلا أن فيبر يبدو عاجزا على مستوى ممارسته العملية عن الإتيان بمثل هذا التطبيق العام. وعلى الرغم مما بذله من مجهود لترسيخ علم الاجتماع كعلم عام إلا أن اجتماع فيبر وعند التطبيق يتلبّس لبوس تاريخ جيد بدلا من علم اجتماع حقيقي. إنه مفيد وتثقيفي ومنير وأصيل إلا أنه ليس عاما أو قابلا للتطبيق العام حسبما يُفترض أن يريد فيبر كعالم اجتماع.

والمنظّرون المعاصرون الذين ينتسبون لمدرسة فيبر يقدّمون إجابات

على هذه الاتهامات إلا أننا يجب أن نتركهم جانبا مع دعوةٍ للمزيد من النقاش في زمان ومكان آخر. وبصرف النظر عما يتبقّى من شكوك لدى النقّاد فإن مساهمة فيبر لنظرية الأديان تبقى مثيرة للإعجاب. إننا نجد السمات الأساسية لإنجازه في النطاق الواسع لمعارفه واهتماماته، وفي دقة مفاهيمه وحدّة تحليلاته، وفي صرامة مقاومته للوظيفية الاختزالية التي مثّلها فرويد ودوركايم وماركس، وقطعا في تقديره الشديد للتعقيد العميق الذي تنطوي عليه مهمة تفسير السلوك الديني.

هوامش

(*) هذه ترجمة للفصل الخامس من الطبعة الثالثة لكتاب
Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2015)

ترجمة محمد محمود

1.
Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p. 5.

2. لعرض موجز ولكنه تفصيلي في وقائعه لهذه السنوات وتحصيلها العلمي انظر
Max Weber: An Introduction to His Life and Work, tr. Philippa Hurd (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 1–25.

3. لوصف هذه الدراسات والمناقشات المبكّرة انظر
Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, 2nd ed., rev. (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 13–48.

4. لمذكرات زوجة فيبر الغنية بحكاويها رغم رسميتها ونزعتها لحمايته انظر
Marianne (Schnitger) Weber, *Max Weber: A Biography*, tr. Harry Zohn (London: John Wiley & Sons, 1975).

5. لمحاولة جديرة بالذكر (وإن كانت خلافية) لتقديم صورة «تاريخية نفسية» لحياة فيبر وفكره تدور حول انهياره العصبي انظر
Arthur Mitzman, *The Iron Cage* (New York: Alfred A. Knopf, 1970).

6. الترجمة الإنجليزية لهذه الدراسات موجودة في المجموعتين
Edward A. Shils and Henry A. Finch, *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, IL: Free Press, 1949), and Max Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, ed. and tr. Guy Oakes (New York: Free Press, 1975)

لدراسة حديثة واضحة ومفيدة عن أفكار فيبر حول المنهج انظر
Sven Eliaeson, *Max Weber's Methodologies: Interpretation and Critique* (Cambridge, England: Polity Press, 2002).

7.
Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. and tr. Guenther Roth, Claus Wittich et al., 2 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), 1: 24–25.

8.
Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 100.

9. حول هذه المسألة انظر بشكل خاص تحليل
W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 33–78.

10. حول هذا البحث الاجتماعي المبكّر للاتحاد انظر
Bendix, Max Weber, pp. 13–48.

11. هذه النقطة جزء من مراجعة تقييمية هامة لإنجاز فيبر كتبها
Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, tr. Neil Solomon (Berkeley: University of California Press, 1989)

ويذهب المؤلف إلى أننا لا نجد ما ركّز عليه فيبر كل حياته

في الاقتصاد والمجتمع، كما اعتقد الكثيرون، ولكن في عمله غير المكتمل «الأخلاق الاقتصادية لأديان العالم».

12. الترجمة الإنجليزية لهذه الدراسة نشرها لأول مرة في عام 1930 عالم الاجتماع والأستاذ بهارفارد تالكوت بارسونز والذي لم يعتمد على المقالات الأصلية وإنما على نسخة ألمانية منقّحة شملت مقدمة ومواد أخرى أضافها فيبر فيما بعد. وأصدرت زوجة فيبر، ماريان، هذه النسخة المنقّحة مع أعمال أخرى بالألمانية. انظر

Talcott Parsons, "Translator's Preface," in Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp. ix–xi.

13. حول بنية وإصدار **علم اجتماع الدين** علاوة على إدماجه في **الاقتصاد والمجتمع** انظر

Sam Whimster, "Translator's Note on Weber's Economic Ethics of the World Religions," *Max Weber Studies* 3.1 (2002): 80 and n. 1; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Günter Roth and Claus Wittich, 2 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), "Introduction," pp. lix–lx, xciv–xcv.

14.

Max Weber, *Sociology of Religion*, tr. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963), p. 46.

15.

Weber, *Sociology of Religion*, p. 60.

16.

Weber, *Sociology of Religion*, pp. 80, 82.

.17

Weber, *Sociology of Religion*, p. 125.

.18

Weber, *Sociology of Religion*, p. 120.

.19

Weber, *Sociology of Religion*, p. 155.

.20

Weber, *Sociology of Religion*, pp. 164–65.

.21 هاتان الدراستان توجدان في

From Max Weber: Essays in Sociology, ed. and tr. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946)

تحت العنوانين

"The Social Psychology of the World Religions," pp. 267–301, and "Religious Rejections of the World and Their Directions," pp. 323–59.

يوجد تحليل حديث جيد للدراسة الأولى في

Whimster, "Translator's Note," pp. 75–98.

أما الدراسة الثانية فهي في جزء منها عبارة عن مناقشة تفصيلية للتصنيف النوعي للنُّسك والتصوف الذي تحدّثنا عنه أعلاه ص 125–127.

.22

Gerth and Mills, *From Max Weber*, p. 267.

.23

Weber, *The Religion of China*, tr. Hans Gerth (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1951).

.24

Weber, *The Religion of India*, tr. Hans Gerth and Don Martindale (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958).

.25

Weber, *Ancient Judaism*, tr. Hans Gerth and Don Martindale (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952).

.26

Weber, *Protestant Ethic*, p. 27.

.27 حول هذه المسألة انظر مرة أخرى

Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination*.

.28

Weber, *Sociology of Religion*, pp. 56, 57.

.29

Weber, *Sociology of Religion*, pp. 56, 57.

.30

Weber, *The Religion of India*, p. 206.

.31

Weber, *The Religion of India*, pp. 204–30.

